Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen bis Maimonides.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Curt Tirschtigel
aus Breslau.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. März 1905.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Breslau
Buchdruckerei von A. Favorke.
1905.

A 52

Meinen lieben Eltern gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542702_0135

Einleitendes.

Wissen und Glauben sind ihrer Natur nach mit einander verwandt. Denn das Erkennen strebt nach begrifflicher Fassung des objektiven Zusammenhangs der Dinge; der Glaube aber, der dem Menschen die Eigenart und den Eigenwert der Persönlichkeit gefühlsmäßig nahebringt, ist mit dem Erkennen insofern verwachsen, als das Kausalitätsbewußtsein [1]) den Menschen von den Dingen der Welt abhängig sein läßt. Zugleich hebt der Glaube, indem er die Existenz einer „jenseitigen" Welt behandelt, Werturteile abgibt und dem Leben einen idealen und absoluten Zweck verleiht, den Menschen hoch über die Welt der Erscheinungen hinaus. Damit ist schon der Grund zum Konflikt zwischen beiden Sphären angedeutet. Das Wissen faßt alles Gegebene als bedingt und forscht immer aufs neue, gleich als gäbe es nichts Unbedingtes. Der Glaube aber entspringt gerade dem Bedürfnis des Menschen nach etwas Unbedingtem und sieht die wissenschaftliche Methode selbst als unbewiesen an. Sonach bestreitet das Wissen dem Glauben die Beweisbarkeit, der Glaube dem Wissen die Widerlegbarkeit der Glaubensinhalte. Wenn nun der Glaube Tatsachen innerhalb der Welt, die das Wissen behauptet oder beweist, ableugnet, oder wenn das Wissen Geschehnisse bestreitet, die der Glaube als wahr hinstellt, so ergeben sich aus diesem mit dem Fortschreiten der Kultur stetig wachsenden Ineinandergreifen beider Sphären immer neue Reibungsflächen. Die Be-

[1]) D. i. die Erkenntnis ein Glied in der unendlichen, kausal bedingten Reihe der organischen Erscheinungen zu sein.

ziehungen zwischen Glauben und Wissen sicherzustellen bezw. die Grenzen beider Gebiete möglichst genau abzustecken ist ein Problem, das, weil immer zeitgemäß und immer von neuem auftauchend, im Mittelpunkte jedes bedeutenderen philosophischen Systems von Philo bis Kant, und erst recht seit Kant steht.

Das christliche Mittelalter besonders, als die Zeit der Vor- und Alleinherrschuft des Kirchenglaubens, sucht die Lehren desselben fortgesetzt mit den Forderungen der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen, um freilich schließlich die Unmöglichkeit aller dieser Versuche einzuräumen. [Wilhelm von Occam]. Daß das Problem aber auch in der Philosophie des jüdischen Mittelalters eine Rolle spielt — wenn auch durchaus nicht eine so überragende wie in der christlichen —, dürfte im allgemeinen noch wenig bekannt sein. Diesem Mangel will die nachfolgende Arbeit teilweise abzuhelfen versuchen.

Um die Beziehungen von Glauben und Wissen in der jüdischen Religionsphilosophie richtig zu verstehen, scheint es unumgänglich die Quellen aufzuzeigen, welchen diese eigenartige Wissenschaft ihr Entstehen verdankt. Mit anderen Worten: es muß ein kurzer historischer Abriß über die Stellung des Judentums zu obengenanntem Problem und damit zur Philosophie überhaupt gegeben werden. Hierbei muß notwendig auch der arabischen Religionsphilosophie Erwähnung geschehen.

Die Hauptfrage: „wie stellt sich das Judentum prinzipiell zur philosophischen Spekulation und somit auch zum Verhältnis von Glauben und Wissen?“ erledigt sich leicht. Das Judentum ist seit seinem Bestehen vorwiegend — wenn auch durchaus nicht ausschließlich — eine Religion der Praxis und mißt theoretischen Fragen und Glaubensmeinungen nur sekundäre Bedeutung bei. Die hebräische Sprache kennt überhaupt gar kein Wort für „Glauben[1]).“

Die Bibel und speziell die Thora, das Grundbuch der jüdischen Religion, enthält keinen einzigen „Glaubenssatz,“ und

[1]) אֱמוּנָה, das Wort, das man gewöhnlich mit „Glaube“ übersetzt, bedeutet ursprünglich nur „Treue,“ „Vertrauen.“

auch das Sch'ma[1]), das wichtigste Stück des Kultus, das heiligste Bekenntnis des Israeliten, enthält die Lehre von Gottes Einheit und Einigkeit nicht in dogmatischer Form. Selbstverständlich wird aber der Glaube an Gottes Existenz, Allmacht u. s. w., dazu auch die Annahme einer Unsterblichkeit, Willensfreiheit, fortschreitenden Menschheitsentwicklung u. a. — die Grundlagen jeder positiven Religion — auch im Judentum von jeher vorausgesetzt. Nur hat es dergleichen Sätze, weil sie das Gemüt ihrer Bekenner zu allen Zeiten, wenn auch nicht immer in gleicher Weise, erfüllen und das Leben der Gesamtheit durchdringen sollten, nicht in starre, unabänderliche Formeln fassen wollen. Und war jene Durchdringung erst gelungen, so erwies sich damit eine dogmatische Fixierung von selbst als überflüssig. Freilich wird ohne weiteres zuzugeben sein, daß, wenn das Judentum seinen Bekennern einen so weiten Spielraum in Glaubenssachen läßt, eine Einheitlichkeit in bezug auf die erwähnten metaphysischen Probleme schwerlich jemals zu erzielen war. Anf eine solche Übereinstimmung aber in Fragen, deren endgültige Lösung der beschränkte Menschengeist wohl stets erstreben, aber nie erreichen wird, kommt es dem Judentum nicht an. Andrerseits ist gerade diese „Glaubensfreiheit“ von außerordentlichem Wert[2]). Sie macht es dem Judentum möglich, seine Lehre zu allen Zeiten mit den gesicherten Ergebnissen der Forschung auszugleichen und den Strom lebendiger Entwicklung ungehemmt fließen zu lassen[3]).

---

[1]) 5. Mose, 6, V. 4 ff. Es bildet den Kern des täglichen Abend- und Morgengebets.

[2]) Unbefangene Christen erkennen diesen Wert längst unumwunden an. Kant schreibt an M. Mendelssohn beim Erscheinen von dessen „Jerusalem“ 1783: „Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, ... dergleichen keine andere sich rühmen kann.“

[3]) So stimmt das Judentum mit Kant's Wertschätzung der „praktischen“ Vernunft und seinen 3 Postulaten Gott, Freiheit, Unsterblichlichkeit sehr gut zusammen. Oder wenn Paulsen im Anschluß an Kant und Lotze dem Wissen die Erforschung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, dem Glauben das Streben nach dem Sinn der Dinge zuerkennt [Paulsen, Kant, S. 3], so kann das Judentum auch diese Definition gut-

Zur Glaubensfreiheit gesellt sich die Freiheit des Forschens. Kein Wunder, wenn sich darum zu allen Zeiten, wann immer es ihnen vergönnt war, die Juden mit Feuereifer auf allen Gebieten der Wissenschaft auszuzeichnen bestrebt gewesen sind. Das Wissen, das schon in der Bibel mit so herrlichen Worten gepriesen wird, tritt bei ihnen schon früh in den Dienst der religiösen Idee: mit Hilfe des Denkens die religiösen Urkunden zu durchleuchten und so das religiöse Leben mit den Worten der Schrift und mit den Forderungen der Zeit in Einklang zu setzen, gilt als ihr heiligstes Streben. Darin kann sie auch das Furchtbarste, was sie traf, der Verlust ihrer nationalen Selbständigkeit und Einheit, nicht wankend machen: im Gegenteil, nur desto emsiger arbeiten sie weiter an der Konsolidierung ihrer Religion. Die Helden des Geistes haben die Helden des Schwertes bei weitem in den Schatten gestellt [1]).

In dieser ereignisreichen Periode — etwa von 300 v. Chr. an — hat nun das Judentum auch eine Probe seiner Lebensfähigkeit zu bestehen, die vielleicht gefährlicher war als alle

---

heißen. Und die Meinung Siebeck's [Religionslehre, 3. Abschnitt], daß Metaphysik als Wissenschaft die Erkenntnis der Welt und Gottes wolle, die Religion aber den Besitz eines höchsten Gutes anstrebe und Gott erleben, nicht erweisen wolle, deckt sich ebenfalls mit jüdischen Ideen.

[1]) Bezeichnend für die Wertschätzung, welche die jüdische Religion dem Wissen zollt, ist der Umstand, daß ein Passus im täglichen Hauptgebet, den sogen. „18 Benediktionen," die Bitte um „Wissen, Verstand und Einsicht" ist. — Die Gerechtigkeit erfordert allerdings das Eingeständnis, daß auch dem Judentum so traurige Institutionen wie „Bann" und „Interdikt" wegen „Ketzerei" in den düsteren Zeiten mittelalterlichen Wahns nicht ferngeblieben sind. Aber es ist in solchen — abgeschwächten — Nachahmungen fremder Bräuche doch mehr der Ausdruck einer nur zu sehr berechtigten Angst um den Bestand der zu Boden getretenen jüdischen Religion als der Wunsch nach Ausrottung von „ketzerischen" Meinungen zu erblicken. Auch sind die gequälten Juden stets menschlicher verfahren als ihre Vorbilder. Es wäre mindestens voreilig, wollte man etwa eine Parallele ziehen zwischen dem gewiß beklagenswerten, aber selbstgewählten Schicksale eines Spinoza und dem tragischen Ende eines Giordano Bruno.

äußeren Anfeindungen: der Zusammenprall mit dem weltbeherrschenden Hellenismus droht das scheinbar schwache Gefüge des jüdischen Gedankenbaus zu zermalmen. Da scheint es doch ratsam die eigenen Anschauungen in ein festes System zu prägen, um dem furchtbaren Gegner mit gleichartigen Waffen begegnen zu können. So entsteht die erste religiöse Philosophie bei den Juden, so begreift sich der Versuch die wichtigsten Lehren der Religion wenn möglich dogmatisch zu fixieren. Aber eben weil diese religiöse Philosophie nur aus der Not der Zeit geboren ist, darum hat sie auch nicht allzu lange gelebt und ist auf die religiöse Entwicklung des Judentums ohne Einfluß geblieben [1]).

Dasselbe gilt nun auch von der etwa 6 Jahrhunderte hindurch (etwa 900—1500) gepflegten jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, welche ihr Entstehen bezeichnender Weise gleichfalls dem Zwange sich gegen einen fremden Geist zu wehren verdankt. Während, wie schon erwähnt, in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung die Beschäftigung mit der Gotteslehre und die Begründung der religiösen Sitten alle Geisteskräfte im Judentum in Anspruch nimmt, ändert sich das Bild mit dem überraschend schnellen Emporkommen des überall siegreichen Islam. Wieder ist es die antike Philosophie, die unter der kulturfördernden Herrschaft der Mauren in Spanien eine so glänzende Auferstehung gefeiert hat und die auch bei den Juden philosophische Bestrebungen von neuem anregt: es gilt in dem scharfen Kampf der Meinungen den eigenen Standpunkt nachdrücklich zu verteidigen. Ja, die Juden dürfen jetzt um so weniger zurückbleiben, als ihrer traditionellen Religion ein Feind im eigenen Lager entstanden ist und zwar in der Sekte der Karäer, welche

---

[1]) Ihr hervorragendster Vertreter, Philo, ist bekanntlich für das Christentum bedeutungsvoller geworden als für das Judentum. Über ihn vergl. Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen und Frankel: Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung, S. 21 ff. — Freudenthal: Hellenist. Studien, I, S. 68 ff. Eschelbacher: Das Judentum und das Wesen des Christentums, S. 114 f.

ihre Bekämpfung der Tradition mit den Waffen der Philosophie auszufechten versuchen[1]).

Es ist begreiflich, daß sich die so entstehende jüdische Religionsphilosophie von Anfang an nicht bloß mit der Abwehr gegnerischer Ansichten begnügt; sie führt vielmehr aus eigener Kraft einen stolzen Bau auf, der trotz aller auf Hellas und Arabien deutenden Spuren seinen eigenartigen, spezifisch jüdischen Charakter nirgends verleugnet[2]). Einen direkten Einfluß freilich auf die Gestaltung der religiösen Praxis oder die Überzeugungen der Gesamtheit hat auch diese Philosophie — im Gegensatz zur Scholastik — weder angestrebt noch erreicht.

Da nun der Entwicklungsgang der arabischen Philosophie von weitreichendem Einflusse auch auf die jüdische gewesen ist, so sei hier eine kurze Skizze der arabischen Philosophie gegeben[3]).

Die Araber empfangen Bruchstücke der antiken Philosophie vermittelst Übersetzungen der christlichen Syrer zur Zeit der Abbassidenherrschaft, und zwar meist Spruchsammlungen, aristotelische, neuplatonische und medizinische Schriften. Die Übersetzer lassen die Philosophie erst mit Aristoteles anheben, dessen Werke in neuplatonischem Gewande trotz mehrfacher Opposition von theologischer Seite bald zu unbestrittener Alleinherrschaft gelangen. Die arabische Philosophie bleibt so stets „ein vom Bestande der übersetzten griechischen Werke abhängiger Eklektizismus[4])."

Von einzelnen Richtungen seien erwähnt

1. die Mutakallimûn, d. h. Anhänger des Kalâm (d. i. eine nach dialektischer Methode geäußerte Behauptung), die arabischen Scholastiker.

---

[1]) Ein religionsphilosophisches System hat freilich vor Saadja's Zeit kein Karäer aufgestellt.

[2]) Eine ganz auffällige Ausnahme bildet nur Gabirol, vergl. unten No. III.

[3]) Ich folge dabei ausschließlich dem neuesten einschlägigen Werke: de Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.

[4]) de Boer, ib., S. 32.

2. die Mutazilûn, Vertreter einer natürlichen Vernunftreligion, die einzelne Dogmen des Islam bestreiten und zwischen Philosophie und Religion vermitteln wollen.
3. die „treuen Brüder von Basra,“ welche gleichfalls durch Begründung eines Vernunftglaubens eine Versöhnung von Religion und Philosophie erhoffen.
4. die Aschariten, welche in der Offenbarung die Quelle des Wissens sehen.
5. die Mystiker (Sûfi's), die in schwärmerischem Pantheismus alles Weltwissen verachten und mönchischer Askese huldigen. —

Von Aristotelikern des Ostens seien genannt:

1. Kindi, der außer der Vernunft die Prophetie als Erkenntnisquelle betrachtet.
2. Farâbi, der Ordner der aristotelischen Schriften, der in der Vernunft die höchste und einzige Erkenntnisquelle sieht.
   Farâbi's Nachfolger betrachten den Glauben als Weg zum höchsten Ziel, der philosophischen Erkenntnis.
3. Ibn Sina (980–1037), der die göttliche Erleuchtung zwar für unentbehrlich hält, die Religion aber doch der Philosophie unterordnet.
4. Gazzâli (1059—1111), der unter dialektischer Bekämpfung seiner Vorgänger die Philosophie zugunsten der Mystik stürzen will und die Glaubenssätze als supra rationem hinstellt.

Mit Gazzâli beginnt der Verfall der Philosophie im Osten. Sie erlebt unter den spanischen Omajjaden im 11. Jahrhundert eine Nachblüte, zuerst bei jüdischen Denkern (Gabirol, Bachja). — Die bedeutendsten Philosophen im Islam sind hier:

1. Ibn Badscha, der in der intellektuellen Schau Gottes das Ideal sieht.
2. Ibn Tofaîl, der Philosophie und Religion als 2 Formen derselben Wahrheit betrachtet und ebenfalls ekstatische Versenkung in den Weltgeist für das Höchste erklärt.

3. Ibn Roschd (Averroës, 1126—98), der Kommentator des Aristoteles, der Philosophie und Religion reinlich scheidet: das Volk behalte den gläubigen Gehorsam gegen unbeweisbare religiöse Satzungen, dem Denker ist die Philosophie die höchste Religion[1]).

Für die Wahl des zu behandelnden Problems ist der Umstand maßgebend gewesen, daß es naturgemäß in den Systemen aller Religionsphilosophen von zentraler Wichtigkeit ist. Es zeigt uns die zahlreichen Punkte, an denen es zum Kampfe zwischen Religion und Philosophie kommen mußte. Es kommen dabei folgende Fragen in Betracht: ob die Welt geschaffen oder ewig; ob und inwieweit der Wille des Menschen frei und der Mensch für sein Tun verantwortlich sei, wie sich die Willensfreiheit des Menschen mit Gottes Allwissenheit vertrage; über die Attribute Gottes, den Ursprung von Gut und Böse, die Unsterblichkeit der Seele, das Wesen der Prophetie, den Zweck und die Notwendigkeit der Offenbarung, die Bedeutung des Zeremonialgesetzes.

Diese Fragen sollen — wenn auch nicht jede bei jedem Philosophen — als Glieder des Hauptproblems „Glauben und Wissen“ behandelt und dabei ein eventueller Zusammenhang zwischen den Anschauungen der einzelnen Denker nachgewiesen werden. Eine solche Bearbeitung liegt uns in der bisherigen Literatur noch nicht vor. Es existieren nur — großenteils sehr gründliche — Monographien einzelner Philosophen[2]). Diesen Werken verdanke ich Stoff und Anregung in Menge[3]).

---

[1]) Näheres über den Einfluß der Araber auf Juden und Christen, insbesondere über die Vermittlerrolle der Juden, vergl. de Boer, ib., S. 184 ff.

Der Einfluß arabischer Denker auf jüdische wird im einzelnen in der folgenden Darstellung hervorgehoben werden.

[2]) Es sei betont, daß es bisher sowohl an einer zusammenfassenden Geschichte der gesamten jüdischen Religionsphilosophie als auch an der durchgehenden Behandlung bestimmter Probleme aus derselben leider noch immer fehlt.

[3]) Die einschlägige Literatur s. am Schluß der Einleitung.

Wenn ich mich in vorliegender Arbeit auf die vormaimonidische Philosophie beschränke, so liegt der Grund dafür vorwiegend darin, daß das Problem in dieser Periode von den verschiedensten Seiten angefaßt wird und alle drei Möglichkeiten seiner Lösung versucht werden: bald wird dem Glauben, bald dem Wissen der Vorrang eingeräumt, und auch an „Ausgleichungen" fehlt es nicht. Diese Mannigfaltigkeit ist bei den dogmatisch geschulten Denkern nach Maimonides nicht anzutreffen.

Endlich bedarf die Auswahl der behandelten Philosophen einer gewissen Rechtfertigung. Ich habe nur diejenigen berücksichtigt, die ein philosophisches System zu begründen versuchen und zugleich von größerer Bedeutung für das Problem „Glauben und Wissen" sind. Man darf sich darum nicht wundern, wenn man so bekannte Namen wie Abraham ibn Esra[1]) und Joseph ibn Zaddik[2]) vermißt.

---

[1]) Abraham ibn Esra (1089 — 1167), berühmt durch seine Kommentarien zu mehreren Teilen der Schrift, ist in seinem religionsphilosophischen Werke Jessod Mora inbezug auf Gottesauffassung und Seelenlehre neuplatonisch, geht aber über die großen Probleme ziemlich oberflächlich hinweg. Ein philosophisches System hat er nicht geschaffen. [Vgl. Graetz, Gesch. d. Jud., VI, S. 198 ff.].

[2]) Joseph ibn Zaddik (c. 1180 — 1248) ist bekannt durch seinen Mikrokosmos (Olam Katan). Die höchsten Erkenntnisse erlangt der Mensch unmittelbar aus sich selbst heraus, in ihm spiegelt sich die endliche und die unendliche Welt ab. Selbsterkenntnis führt zur Gotteserkenntnis, dem höchsten Gute. Die Offenbarung, die auch im zeremoniellen Teil weisheitsvoll und vernunftgemäß ist, sichert uns das Jenseits. Im Punkte der Willensfreiheit schließt sich J. Z. an Saadja, im übrigen an Plato, Aristoteles und die Araber an, stellenweise auch an Gabirol. J. Z. ist wenig originell und für unser Problem bedeutungslos.

Literatur.

A. Allgemeine.

Graetz, Geschichte der Juden, Bd. V—VIII.

Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe.

M. Eisler, Vorlesungen über die Philosophie des Mittelalters, 3 Abteilungen. Wien, 1876.

M. Joël: Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Breslau, 1876.

D. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni. Gotha, 1877.

Winter und Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, 3 Bd. Trier, 1896.

Schmiedl: Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien, 1869.

Freudenthal: Zur Beurteilung der Scholastik. (Archiv für Gesch. d. Philos., III, S. 22 ff.).

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie. Breslau, 1884.

De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901.

Schreiner: Der Kalam in der jüdischen Literatur.

Goitein: Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie bis Maimonides. Berlin, 1890.

B. Spezielle.

1. Saadja. — Munk: Notice sur Saadja. Paris, 1838.
Bloch: Von Glauben und Wissen. München, 1879.
Guttmann: Die Religionsphilosophie des S. Göttingen, 1882.

2. Bachja. — D. Kaufmann: Theologie des Bachja ibn Pakuda. Wien, 1854.
3. Gabirol. — Avencebrolis fons vitae, ediert von Baeumker. [Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Texte und Untersuchungen, I—III, Münster 1892—95].
   Guttmann: Die Philosophie des Salomo ibn Gabirol. Göttingen, 1889.
4. Halewi. — Kaufmann: Jehuda Halewi, Versuch einer Charakteristik. Breslau, 1877.
5. Ibn Daud. — Guttmann: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo. Göttingen, 1879.
6. Maimonides. — M. Joël: Die Religionsphilosophie des M. b. M. [Progr. des jüd.-theolog. Seminars zu Breslau, 1859].
   M. Joël: M'. Einfluß auf Albertus Magnus. Breslau, 1863.

I. Saadja (892—942).

Der erste selbständige jüdische Religionsphilosoph, der Gaon Saadja aus Fajjum in Ägypten[1]), bespricht das Verhältnis des Glaubens zum Wissen in präzisen Worten und in einem für die Folgezeit tonangebenden Sinne in seinem religionsphilosophischen Werke Emunot we Deot[2]). S. gibt eine, wenn auch knappe, Darstellung vom Ursprung und Anfang des Erkennens, sowie vom Wesen und Inhalt des Glaubens und versucht beide Gebiete gegen einander abzugrenzen. Doch sind die Ausgleichsversuche bei ihm noch wenig klar durchgeführt und geschehen meist auf Kosten des Wissens, da S., von der

[1]) Über S. vgl. Graetz, Gesch. d. J., V, S. 315 ff.

[2]) Der Titel des Werkes „Glauben und Wissen" läßt auf eine gründliche Erörterung des Problems schließen. Dennoch kommen für unsern Zweck außer der Einleitung nur einige Kapitel, meist aus dem 3. Buche, in Betracht, indem sowohl die allgemeinphilosophischen als die rein religiösen Teile ausscheiden. —

Eine deutsche Übersetzung (schlecht) lieferte J. Fürst, „Emunot we Deot oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi", Leipzig 1845.

Ich citiere nach der hebr. Ausgabe von David Slucki, Leipzig 1864.

Superiorität der geoffenbarten Religion im Innersten überzeugt, nicht „voraussetzungslos“ an die Vermittlung herangeht.

Zunächst soll S'. Ansicht vom Erkennen, dann seine Stellung zum Glauben, endlich das gegenseitige Verhältnis zwischen beiden kurz dargelegt werden.

Die menschliche Erkenntnis fließt aus drei nach S. scharf von einander zu sondernden Quellen: 1. aus der Sinnlichkeit, 2. aus dem vernünftigen Denken, 3. aus dem Zwang des logischen Schlusses[1]). Die sinnliche Wahrnehmung ist oft recht ungewiß und widerspruchsvoll; sie bedarf daher meist einer Nachprüfung durch die Vernunft. So ist z. B. die sogenannte Milchstraße sicherlich etwas ganz anderes, als wie sie unsrem Auge erscheint[2]). Ebenso wollen auch die Ergebnisse des vernünftigen Denkens immer von neuem nachgeprüft und befestigt werden. Der logische Schluß endlich fügt den Sinneswahrnehmungen etwas Nichtsinnliches hinzu, zu dessen Annahme der Verstand uns nötigt, vgl. z. B. den Weg der Nahrung durch den Körper, oder die Überzeugung von der Existenz einer Seele, zu der uns die Erkenntnis der wahrnehmbaren Seelentätigkeiten mit Notwendigkeit veranlaßt[2]). Die Kriterien für die Richtigkeit unsres Erkennens liegen: beim sinnlichen Erkennen in der Gewöhnung die Dinge richtig wahrzunehmen; beim vernünftigen Denken ist Vollständigkeit und begriffliche Klarheit erforderlich; der logische Schluß endlich ist dann zwingend, wenn ohne ihn auch seine Voraussetzung hinfällig würde: ohne Seele bleiben die Seelentätigkeiten unerklärlich (und umgekehrt)[3]).

Alle Erkenntnis läßt sich letzten Endes auf Sinneswahrnehmungen[4]) zurückführen, da ja ohne sie auch der Verstand keinen Stoff hätte. Freilich, je höher die Abstraktion, desto mehr schwindet die Anschaulichkeit, desto näher kommen wir der Grenze des Erkennbaren[5]). Es wäre also sehr töricht, wollte man nur das Sinnlich-Wahrgenommene für wahr halten und

[1]) Text S. 7. [2]) Ibid. [3]) Text S. 8.

[4]) Interessanter Anklang an Locke's Lehre vom Zustandekommen der Erkenntnis aus der Erfahrung.

[5]) Text S. 39.

z. B. behaupten, die Welt sei ohne Anfang und ohne Ende, weil dergleichen sich aller Wahrnehmung entziehe[1]). Also bedürfen auch die sinnlichen Erkenntnisse des Korrektivs und der Ergänzung durch die Vernunft. Die Vernunfterkenntnisse aber sind ihrerseits von Fehlern und Unvollkommenheiten nie ganz frei. Das liegt, wie S. weitläufig auseinandersetzt, an der Art ihres Zustandekommens — es ist ein langwieriges Suchen und Zusammenstellen der zugehörigen Daten, das nie vollständig sein wird — oder an den Fähigkeiten des Forschers[2]). Aus dieser Mangelhaftigkeit des menschlichen Wissens erklärt sich die Verworrenheit und das haltlose Schwanken bei so vielen Menschen, das zunächst zum Zweifel, dann oft zur Leugnung der religiösen Wahrheiten führt[3]). Man könnte unter diesen Umständen fragen, warum Gott den Anlaß zum Zweifel eigentlich ins Menschenherz gepflanzt habe[4]). Darauf wäre so zu antworten: der Zweifel (und ebenso der Irrtum) ist für uns doch recht heilsam, ja sogar unentbehrlich. Zu jeder Tätigkeit nämlich ist ein gewisses Zeitmaß erforderlich. Nun beginnt das konkrete Wissen (die Wissenschaft) mit dem Sammeln gleichartiger, aber völlig zusammenhangloser, untergeordneter Tatsachen (oder Sätze). Es ist Sache des Verstandes dieselben allmählich von Fehlern zu säubern und über alle Zweifel zu erheben: der Zweifel ist somit der Hebel zur Besserung, der Anreiz zur Vervollkommnung. Bei diesem langsamen Aufsteigen zur Höhe der „reinen“ Erkenntnis darf man nun freilich keine Mühe scheuen und nicht auf halbem Wege umkehren oder Irrwege einschlagen. Wir müssen uns ständig vor Augen halten, daß von unklaren Begriffen und Vorstellungen bis zur reifen vollendeten Erkenntnis ein weiter, äußerst mühsamer Weg ist. Ja zur vollen Wahrheit zu gelangen ist uns, wie schon gesagt, gar nicht möglich, und ebensowenig können wir die Wahrheit in plötzlicher sozusagen zeitloser Erkenntnis erfassen. Das menschliche Denken hat nach S. potentiell die Kraft selbsttätig die Wahrheit zu erlangen, aber in der Wirklichkeit stellen sich ihm unüberwindliche Hindernisse entgegen[5]).

[1]) Text S. 33. [2]) Text S. 4 u. 5. [3]) Text S. 3.
[4]) Ibid. [5]) Text S. 5, unten.

Infolge dieser Schwierigkeiten stände es schlecht um die Menschheit, ein Erkennen der höchsten Wahrheiten: Gott, Sittlichkeit, Unsterblichkeit u. a. wäre ihr versagt, wenn nicht „uns Juden“ noch eine vierte Erkenntnisquelle flösse, die an Bedeutung die drei anderen überragt: die wahrhafte Überlieferung[1]). Sie vermittelt uns jene erhabenen Wahrheiten und trägt ihre Gewähr in sich selbst. Damit sind wir vom Erkennen zum Glauben gelangt.

Ohne Glauben, d. h. gegenseitiges Vertrauen[2]), wäre ein Zusammenleben der Menschen einfach undenkbar; darauf baut sich Handel und Wandel auf, darauf gründet sich die Rechts- und Staatsordnung, daran hängt die Existenz alles geschichtlich Gewordenen[3]). Es gäbe überhaupt keinen Fortschritt in unserer Erkenntnis, wollten wir nur den Aussagen unsrer Sinne, uns selber trauen. Was ist nun das Wesen des Glaubens?

Glaube ist das zur festen Überzeugung gewordene („ins Herz übergegangene“) Ergebnis des Forschens. Die gewonnenen Vernunfterkenntnisse also wohnen im Herzen als Glaube. Auch erkannten Gegenständen gegenüber kann sich der Mensch „gläubig“ verhalten, dann nämlich, wenn sie sich seiner Erkenntnis zeitweise entziehen oder sich anders als früher darstellen[4]). Wahr ist der Glaube nur dann, wenn die Erkenntnis des Dinges sich genau mit der Wirklichkeit deckt, wenn ich das Große als groß, das Weiße als weiß erkenne[5]). Ein Tor ist, wer da meint, daß sich die Dinge nach seiner Erkennnis richten müßten, und nicht umgekehrt. Den Gottesleugner, der sich für berechtigt hält die Gebote Gottes zu übertreten, ereilt sicher die verdiente Strafe[6]). Was aber den Glauben an die vierte Erkenntnisquelle, die wahrhafte Tradition, betrifft, so ist er darum über allen Zweifel erhaben, weil er ja von der ganzen Gemeinde Israels angenommen worden ist, und eine solche Menschenmenge kann sich weder in ewigem Irrtum

[1]) ההגדה הנאמנת Text S. 7.

[2]) Es ist sehr bedeutungsvoll, daß S. das religiöse Glauben von diesem „gegenseitigen Vertrauen“ nicht im mindesten unterscheidet.

[3]) Text S. 65. [4]) Text S. 6.

[5]) Ibid. [6]) Ibid.

befinden noch sich dauernd betrügen lassen[1]). Insbesondere schenken wir den Propheten rückhaltlos Glauben. Die Rechtfertigung dieser Sendboten Gottes liegt in der ihnen eigenen göttlichen Kraft, die ihnen die Naturkräfte zu bezwingen oder umzuwandeln ermöglicht[2]). Der Eintritt eines solchen Ereignisses wird den Menschen stets vorher verkündet; auch dient ein solches „Zeichen oder Wunder" stets nur einem bestimmten Zwecke, nämlich der Beglaubigung. Wäre das nicht der Fall, so müßten ja die Menschen allen Glauben an die Sicherheit des Bestehenden bald einbüßen[3]). Warum hat nun aber Gott nicht Engel oder mit übermenschlichen Fähigkeiten ausgerüstete Menschen zu Vollstreckern seines Willens erkoren[4])? — Weil es viel zweckentsprechender ist, wenn der Mensch zum Menschen spricht; der Prophet, der nichts ist als ein hervorragend begabter, gottbegnadeter Mensch, der findet leicht den Glauben, den sich ein Engel kaum erringen könnte; denn einem Engel ist es nicht schwer Wunder zu tun, wohl aber einem Menschen. Die Propheten sind auch nicht ständig, sondern nur vorübergehend im Besitze jener göttlichen Kraft[5]). Wenn nun aber in der Wunderkraft allein die Beglaubigung der Propheten beruhte, so könnte doch auch manch Unbefugter sich leicht als Gottesboten ausgeben. Darauf erwidert S. sehr geschickt und mit bewundernswertem Freimut: der Glaube an Mose und die Propheten gründe sich nicht sowohl auf jene Zeichen und Wunder als vielmehr auf den inneren Wahrheitsgehalt der Lehren jener Männer; die Wunder sind uns also nur eine nachträgliche Bestätigung dessen, was wir bereits aus Vernunftgründen angenommen haben. Das an sich Undenkbare aber, das Widervernünftige kann durch kein Zeichen glaubhaft gemacht werden[6]). Den letzteren Gedanken, daß der Vernunft in Glaubenssachen die Entscheidung gebühre, hebt unser Philosoph wiederholt mit Nachdruck hervor[7]). Trotzdem ist nicht recht ersichtlich, wo die Grenzen zwischen Glauben und Wissen

[1]) Text S. 66. [2]) Text S. 62 f.
[3]) Ibid. [4]) Ibid.
[5]) Text S. 63. [6]) Text S. 68.
[7]) So oft z. B. in der Einleitung.

zu ziehen sind. Es gibt kein einziges wichtiges religionsphilosophisches Problem bei S., das rein in die Sphäre des Wissens oder in die des Glaubens gestellt werden könnte. Immerhin sucht er die metaphysischen Fragen fast stets vernunftmäßig zu lösen, wie wir weiter sehen werden. Vorzugsweise Sache des Glaubens ist ihm die Lehre von der Unsterblichkeit, die bei ihm allerdings in eine Wiederbelebung der Toten umgewandelt erscheint.

S. behandelt das Problem eingehend im 6. und 7. Abschnitt seines Werkes im Zusammenhang mit seiner Psychologie[1]). Nachdem er zuerst sechs der griechischen Philosophie eigne Seelenlehren dargestellt und widerlegt hat, erklärt er seine eigene Ansicht. Die Seele ist wie alle Dinge erschaffen und zwar zu gleicher Zeit wie die „Form" des Körpers[2]). Ihre Substanz ist feiner und reiner als die der Sphären; denn ihr ist die Denkkraft verliehen[3]). Diese macht die Sinnestätigkeit erst möglich[4]). Andrerseits bedarf die Seele des Körpers als eines Werkzeugs[5]). Die drei Seelenkräfte Erkenntnis, Mut, Begierde sind Plato entlehnt. Sitz der Seele ist beim Menschen das Herz. Gott hat die Seele deshalb mit dem Körper verbunden, damit sie für ihre Tätigkeit ein Organ habe und sich durch ihre Tätigkeit die Glückseligkeit erringe[6]). Folgerichtig trifft dann die göttliche Vergeltung den Körper als das Werkzeug der Seele ebenso wie diese selbst[7]). Die Lebensdauer des Menschen hängt von der dem Körper von Gott verliehenen, der Veränderung unterworfenen Lebenskraft ab[8]).

Über das Leben nach dem Tode hat S. eine überraschende Fülle von oft auffällig mystisch gefärbten Vorstellungen, die hier zu übergehen sind. Seine Meinung ist kurz die: daß die Trennung der Seele vom Leibe keine ewige sei, sondern nur bis kurz vor dem Eintritt der messianischen Zeit währe[9]).

---

[1]) Ich greife nur das Wichtigste heraus und übergehe die zahlreich eingestreute Polemik völlig.

[2]) Text S. 87. [3]) Text S. 97. [4]) Text S. 98.

[5]) Ibid. [6]) Ibid.

[7]) Text S. 100. [8]) Text S. 101. [9]) Text S. 103.

Nach einer eingehenden Widerlegung der Seelenwanderungs-Theorie[1]) handelt S. von der Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe[2]). Das ist für ihn eine Lehre des Glaubens, die, durch Schrift und Tradition gestützt, durch keinerlei Einwände widerlegt werden könne: für den, der an Gottes Allmacht und Wunder und an eine Schöpfung aus Nichts glaube, biete jener Glaube an Wiederbelebung der Toten nichts Schwieriges[3]).

Die verschiednen möglichen Einwände werden dann zurückgewiesen. Es ist hier aber nicht der Ort näher darauf einzugehen[4]).

Aus dem Gesagten geht jedenfalls so viel hervor, daß Unsterblichkeit für S. lediglich Sache des Glaubens ist; Vernunft-Argumente dafür bringt er überhaupt nicht bei.

Glaube und Spekulation sind andrerseits im allgemeinen gar wohl mit einander vereinbar, und nur Toren können behaupten, daß Forschen zum Abfall von der Religion führe[5]). Wir sollen vielmehr die religiösen Lehren nicht bloß glauben, sondern uns durch Nachdenken und Forschen möglichst Klarheit darüber zu verschaffen streben[6]). Für den Fortbestand unserer Religion brauchen wir nicht zu zittern, weder Leugner noch Zweifler werden ihr etwas anhaben können[7]). Andrerseits ist das Forschen über religiöse Fragen geradezu Pflicht: es dient zu unserer eigenen Vervollkommnung und liefert uns zugleich Waffen der Abwehr gegen unsre Feinde[8]). Wie dringend notwendig eine solche Abwehr ist, und wie schlagfertig S. sie zu führen weiß, ersieht man am besten aus seiner Behandlung der Schöpfungs- und Willensfreiheit-Theorie, zweier Probleme, die auch für das Verhältnis von Glauben und Wissen von einschneidender Bedeutung sind.

Das Problem der Weltschöpfung behandelt S. ausführlich im 1. Abschnitt seines Werkes. Er beginnt — um

---

[1]) Schluß des 6. Abschnitts.
[2]) Der 7. Abschnitt. [3]) Text S. 106.
[4]) Vergl. dazu Guttmann, a. a. O., S. 217 ff.
[5]) Text S. 10. [6]) Text S. 11.
[7]) Ibid. [8]) Ibid.

nur das Wesentlichste hervorzuheben —[1]) mit einer Widerlegung der Behauptung, daß eine creatio ex nihilo undenkbar sei: Der Schöpfungsakt als solcher entzieht sich naturgemäß der sinnlichen Wahrnehmung, läßt sich aber vernunftmäßig erweisen. Die Begründung der creatio ex nihilo ist nun aber nach S. zweifellos stichhaltiger als die der entgegengesetzten Theorien, die sehr gewichtige Einwände zulassen. Auf Vernunftschlüsse sind übrigens ganz ebenso angewiesen die Anhänger der Weltewigkeit, des Dualismus, der 2 Urprinzipien annimmt, und der Urmaterie. (Plato.)

Für die Zeitlichkeit der Schöpfung bringt S. vier Beweise[2]) bei, die ihrem Wesen nach durchweg aristotelisch, meist einfach entlehnt sind. Der erste Beweis stützt sich auf die räumliche Begrenztheit des Weltalls, der zweite darauf, daß alles Existierende zusammengesetzt ist[3]), der dritte geht davon aus, daß alles im Himmel und auf Erden mit Accidentien, mit geschaffenen Zuständen behaftet ist; der vierte Beweis operiert mit dem Begriff der Zeit, aus dem sich ergibt, daß das die Zeit durchlaufende Sein einen Anfang gehabt haben müsse. — Nach diesen Beweisen für die Zeitlichkeit der Schöpfung folgt eine eingehende Widerlegung von nicht weniger als 12 falschen Schöpfungstheorien[4]), Da gilt es die Schöpfung aus Nichts oder die Einzigkeit des Schöpfers aufrecht zu erhalten, die Ewigkeit der „Urmaterie“ und der 4 „Urelemente“ zu bekämpfen, die Tatsache einer Schöpfung überhaupt zu erweisen, endlich die sich des Urteils enthaltende Meinung der Skeptiker zu erschüttern. Nur die beiden bedeutsamsten Einwände gegen die biblische Lehre mögen einer kurzen Erörterung unterzogen werden.

Es ist zunächst die dem Aristoteles zugeschriebene Lehre, daß nur die sublunarische Welt der Zeitlichkeit unterworfen sei[5])

---

[1]) Genaueres vergl. Guttmann, a. a. O., S. 33 ff.

[2]) Text S. 16 ff.

[3]) Denselben Beweis hat auch Maimonides, More II. 21 u. 22.

[4]) Text S. 21 ff.

[5]) Die achte von den 12 Theorien. S. bekämpft diese Lehre besonders scharf, vergl. Text S. 31.

und ihren Ursprung aus den ewigen ätherischen Himmelskörpern herleite [1]). S. wendet sich gegen die Annahme, daß die Himmelskörper aus einem besonderen, ewigen Stoff, der quinta essentia, beständen. Wenn Aristoteles das aus der andersartigen Bewegung der Himmelskörper folgern zu können glaubt, so irrt er hierin [2]). Es läßt sich übrigens auch nachweisen, daß die Sphären nicht ewig sein können. 1. In der Stufenreihe der Sphären kann unmöglich der eine Teil besser organisiert sein als der andere, d. h. die Himmelssphäre darf nicht als ewig gedacht werden. 2. Unsere Sinne können nur wahrnehmen, was sich aus den 4 Elementen zusammensetzt. Daher würden wir den Himmel, bestände er aus quinta essentia, überhaupt nicht sehen können. 3. Jeder Tag bringt den Sphären ein Plus an Vergangenheit, ein Minus an Zukunft; was aber zu- und abnimmt, das kann nicht ewig, muß also geschaffen sein. 4. Die Bewegung der Himmelskörper ist eine ganz verschiedenartige, kann darum nicht von einer unendlichen Kraft ausgehen, da diese nicht in sich verschieden sein kann [3]).

Eine andere Theorie [4]) sieht in der Welt nur das Erzeugnis des blind waltenden Zufalls und scheidet jeden Zweckgedanken aus. Dies die Ansicht der Atomistiker [5]). Sie ist, meint S., unhaltbar aus mehrfachen Gründen. Einmal ist „Zufall“ etwas Accidentelles, ein relativer Begriff; er setzt etwas Wesenhaftes, Substantielles voraus, an und in dem er sich zeigen kann. Deshalb kann nicht alles in der Welt bloß Zufall, d. h. Accidens sein [6]). Ferner ist der Zufall im Weltgeschehen nicht Regel, sondern Ausnahme; auf ihn das Entstehen des Alls zurückzuführen geht darum nicht an. Endlich hat das Zufällige,

---

[1]) Letzteres lehrt übrigens Aristoteles nicht; vergl. Zeller, Gesch. d. Gr., II. 2, S. 360. — Vergl. dazu Aristot., Meteorol. I. 2, 339 f.

[2]) S.' Polemik ist, da sie die aristotelische Begründung für die Ewigkeit der Himmelskörper zu wenig beachtet, unzureichend.

[3]) Text S. 31—32.

[4]) Es ist die 9. von den 12 aufgeführten — Text S. 32.

[5]) D. h., nach mittelalterlicher Ansicht, die des Epikur.

[6]) Text S. 33.

weil ohne Wurzel und ohne Pflege, keinen Bestand — und doch muß die Welt als beständig angesehen werden [1]).

Nachdem er sich mit seinen Gegnern auseinandergesetzt hat, erledigt S. nach seiner Gewohnheit noch eine Reihe von ihm selbst erhobener Fragen. Die Frage, wie eine creatio ex nihilo denkbar sei, ist unberechtigt; denn daß sie möglich, ja wirklich sei, das sagt uns unsre Vernunft. Wie sie aber zu denken, das zu ergründen ist unsre Sache nicht. Könnten wir dieses „Wie" als natürlich begreifen, so wäre ja die Existenz eines göttlichen Schöpfers unnütz [2]).

Die Frage: was vor der Erschaffung der Welt an deren Stelle im Raume gewesen sei, ist für S. dadurch abgetan, daß er sich der aristotelischen Raumanschauung [3]) anschließt. Somit gab es vor der Schöpfung gar keinen Raum [4]).

In der Frage: wie man sich die Zeit vor der Schöpfung zu denken habe, folgt S. nicht Aristoteles', sondern Platons Auffassung [5]); die Zeit ist die Dauer der existierenden Dinge, mithin vor der Schöpfung nicht vorhanden [6]). — Welches ist — um nur noch das eine zu besprechen — der Zweck der Schöpfung [7]?) Darauf gibt S. keine bestimmte Antwort: entweder solle sie die göttliche Weisheit offenbaren, oder sie sei im Interesse aller Geschöpfe erfolgt [8]), oder der Mensch sei Endzweck des Ganzen [9]). Wie dem auch sei, man muß nach S. einen transscendenten und einen immanenten Zweck unterscheiden. Jener ist der dem Ganzen zugrunde liegende, gottgewollte, dieser der in der Schöpfung selbst sich manifestierende und aus ihr sich ergebende Zweck. Nach letzterem ist der Mensch als das höchstentwickelte aller Weltwesen der Endzweck der Schöpfung. Dem transscendenten Zweck zu-

---

[1]) Ibid. [2]) Text S. 37.

[3]) Raum ist die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen. (De coelo IV. 3; 310, b 7.)

[4]) S. 37.

[5]) „Zeit" ist die Dauer des Umlaufs der Himmelskörper. (Vergl. Zeller, II. 1, S. 521).

[6]) S. 37. [7]) Text S. 38.

[8]) Text S. 38. [9]) Text S. 58.

folge soll die Schöpfung entweder lediglich die göttliche Weisheit offenbaren oder uns zur Verehrung der göttlichen Allmacht anregen. Da aber dieser transscendente Zweck zu seiner Erkennung und Verwirklichung in jedem Falle des Menschen bedarf, so ist dieser das Bindeglied zwischen den beiden verschiedenartigen Zwecken. Ein Endzweck der Schöpfung aber setzt eine zeitliche Schöpfung voraus; auch hier folgt S. also Platon[1]) und nicht dem Stagiriten, der eine zeitliche Schöpfung leugnet.

So sehen wir überall den selbständigen Denker, der mit den schwierigen Problemen ringt und dabei in gleicher Weise den Forderungen der Vernunft wie den Ansprüchen des Glaubens gerecht zu werden versucht. Und wenn er auch in dem Kampfe mit den Größen der alten Philosophie nicht immer Sieger bleibt, so ehrt ihn doch der hohe Mut, der in seiner Zeit dazu gehörte den Kampf überhaupt zu wagen. Das müssen wir uns stets gegenwärtig halten, wenn wir S.' Stellungnahme zur Willensfreiheit betrachten. Denn gerade hier ist unser Philosoph, so beachtenswert seine Ausführungen im einzelnen auch sein mögen, nicht besonders glücklich gewesen.

Dieses Problem[2]) steht bei S. in Verbindung mit dem oben besprochenen, der Schöpfung. Er beginnt hier mit dem Nachweis, daß der Mensch der Endzweck der Schöpfung sei[3]). Das Wichtigste in jedem Organismus, sein Kern, steckt immer in dessen Centrum. So ist auch die Erde, weil im Centrum des Weltgebäudes ruhend, dessen edelster Bestandteil. Auf der Erde aber ist die Krone alles Existierenden fraglos der Mensch, somit ist er mittelbar der Endzweck des Weltalls. Der Vorzug des Menschen liegt aber in seiner kulturschaffenden, alle Hindernisse kühn bezwingenden Vernunft[4]). Damit er nun den würdigsten Gebrauch von dieser köstlichen Fähigkeit mache, der in der Beobachtung des ewigen Gottesgesetzes liegt, hat Gott in seiner Gnade ihm dies geoffenbart[5]). Allerdings

[1]) Timaeus, 29 D.
[2]) Ihm ist der ganze 4. Abschnitt des Werkes gewidmet.
[3]) Text S. 76. [4]) Text S. 76.
[5]) Ibid.

ist nicht zu leugnen, daß dem Menschen zum Ideal der Vollkommenheit noch überaus viel fehlt. Aber jedenfalls ist sein Geist imstande sich zu den höchsten Höhen der Erkenntnis aufzuschwingen, und auch der Leib des Menschen ist seiner irdischen Bestimmung aufs vorzüglichste angepaßt. Wäre unser Körper noch vollkommener ausgestattet, so wären wir Engel und keine Menschen mehr [1]) Krankheit, Schmerz und all die Leiden des kurzen Erdendaseins sollen den Menschen läutern und zu Gott erheben. Die Begierden sind uns von Gott gegeben, damit wir ihnen durch unsre Vernunft das rechte Maß geben; sie sind darum als solche von vornherein nicht etwa unheilvoll [2]). Der Gerechtigkeit Gottes entspricht es nun, dem Menschen freie Wahl zu lassen, ob er Seinen Geboten folgen wolle oder nicht.

Hierin befindet sich die Vernunft in völliger Übereinstimmung mit der Schrift. Man kann nach S auch so argumentieren: wenn Gott uns bestimmte Pflichten auferlegt, so setzt das voraus, daß wir die Fähigkeit und Möglichkeit haben sie zu vollbringen, eine Fähigkeit, die der eigentlichen Handlung vorausgehen muß [3]). Da jede Unterlassung einer Handlung die Förderung des Gegenteils bedeutet, so ist auch sie etwas Positives, dem freien Willen Entspringendes. Gott schränkt nun unsre Willensfreiheit, soweit es sich um die Ausübung seiner Gebote handelt, nicht im mindesten ein. Das bezeugt unsre Wahrnehmung und Vernunft ebenso wie Schrift und Tradition [4]) Die Wahrnehmung zeigt uns, daß

---

[1]) Ibid. [2]) Text S. 77.

[3]) S. folgt hier demjenigen Zweige der Mutazilun (vergl. oben S. 11), welcher die Willensfreiheit schlechthin anerkennt. Ein anderer vermittelt, nicht gerade geschickt, zwischen Freiheit und Prädestination in der Weise, daß er die Handlung kausal bedingt sein und erst im Moment der Ausführung zum Werk freien Entschlusses werden läßt. Die erste Gruppe hingegen unterscheidet viel einleuchtender zwei von einander getrennte Tatsachen: die von jedem äußeren Einfluß freie innere Willensentschließung und die von äußeren Bedingungen abhängige Umsetzung dieses Entschlusses in die Tat. (Vergl. Guttmann, a. a. O., S. 164 f.).

[4]) Text S. 78.

nichts uns an der Ausführung einer Tat hindern kann; durch Gehorsam gegen die Vernunft kommen wir also allein zur Herrschaft über uns selbst. Die Vernunft selbst sagt uns: wäre unser Handeln ein Effekt göttlicher Bestimmung, so wäre ein Gottesgebot und eine Verheißung von Lohn und Strafe völlig unnötig; dann gäbe es keine ausgleichende Gerechtigkeit, keinen Unterschied von Gut und Böse.

Wie kann es da aber überhaupt etwas in der Welt geben, dessen Existenz Gott nicht will? — Das Böse, so meint darauf S., will Gott freilich nicht; aber nicht, weil es ihm irgendwie schädlich sein könnte, sondern lediglich aus Rücksicht auf uns Menschen. Somit läßt Gott Dinge geschehen, die er aus Rücksicht auf uns für böse erklärt hat.

Damit ist für S. der drohende Konflikt zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit behoben. —

Noch leichter macht sich's unser Philosoph bei der gleichfalls höchst wichtigen Frage: wie sich Willensfreiheit mit der Allwissenheit Gottes vertrage. Oder mit anderen Worten: Gott weiß, wir werden sündigen, folglich müssen wir sündigen, sonst wäre Gottes Wissen lückenhaft. S. meint: Gottes Wissen von den Dingen könne unmöglich stets deren Dasein zur Folge haben; sonst müßten ja die Dinge so ewig sein wie Gottes Wissen ewig ist. Natürlich kennt Gott die Dinge nach ihrer wahren Beschaffenheit. Wenn man nun fragt, wie der Mensch schweigen könne, wenn Gott vorher weiß, daß er reden werde, so ist zu erwidern: etwas Unrichtiges kann Gott unmöglich vorhergewußt haben; in unserm Falle hat Gott also gewußt, daß der Mensch schweigen (und nicht, daß er reden) werde, d. h. Gott hat das letzte, wahre Ergebnis des menschlichen Willens vorausgesehen, und unsre ursprüngliche Ansicht war falsch [1]).

Aus alledem spricht eine tiefreligiöse Grundstimmung unsres Philosophen, der von der Wahrheit seiner Religion so tief durchdrungen ist, daß er sie über alles stellt, auch über

---

[1]) Ibid. — S. merkt nicht, daß die aufgeworfene Frage auch nicht im mindesten gelöst ist.

die von ihm gewiß hochgeschätzte spekulative Vernunft. Sein Grundsatz ist: „Ohne Religion keine Spekulation.“ So sagt er einmal: Spekulation ist allerdings erlaubt. „es ist nicht richtig, daß man ihr wehre,“ aber sie ist es nur in Verbindung mit der Tradition. „Man hüte sich die Bücher der Propheten beiseite zu lassen [1])“.

Die Notwendigkeit solcher Verbindung liegt auf der Hand. Forschung ohne Annahme der Tradition kann leicht irren, bleibt, ehe sie zur Wahrheit kommt, ohne Religion, und hat, auch wenn sie die Wahrheit gefunden, keine Sicherheit vor Zweifel und Verlust des Glaubens [2]). „Nein,“ so ruft S. selbstbewußt aus, „wir, die Gemeinde der Kinder Israels, wir forschen und spekulieren in ganz anderer Weise [3])“ Die Forschung, so sie sich in den Dienst der Religion stellt, belehrt uns auch über Zweck und Notwendigkeit des geoffenbarten Gesetzes: das Gute, das wir durch Gesetzesübung uns verdienen, ist wertvoller als die Gnade, die uns ohne unser Zutun in den Schoß fällt [4]). Auch sagt uns unsre Vernunft, daß das Gesetz die notwendige Verbindung zwischen Schöpfer und Geschöpf herstellt und die Regeln für das Leben der Gesamtheit angibt [5]). — Es bleibt noch eine kurze Darlegung der Gründe übrig, aus denen S. die Notwendigkeit der Offenbarung ableiten will.

Zunächst eine Vorfrage. Nach unsrer Überzeugung verdanken wir der Güte Gottes nicht bloß unser Leben, sondern auch das Mittel, durch welches wir zur höchsten Glückseligkeit gelangen können: das Gottesgesetz.

Warum aber, so wendet unsre Vernunft dagegen ein, ist zu diesem Zweck die Beobachtung eines Gesetzes unerläßlich [6])? Hätte uns Gott nicht auf manch andrem Wege leichter und schneller ans Ziel bringen können? Gewiß; und dennoch, so beantwortet sich unsre Vernunft nach S. diesen Einwand, liegt gerade darin, daß wir uns die Glückseligkeit durch Beobachtung des Gottesgesetzes selber erringen müssen, ein herrliches Zeugnis der göttlichen Gnade.

---

[1]) Text S. 11. [2]) Ibid. [3]) Ibid.
[4]) Text S. 58. [5]) Ibid. [6]) Ibid.

Nun aber ist die Hauptsache die, daß, wenn die menschliche Vernunft aus sich heraus zur rechten Erkenntnis und Verehrung Gottes gelangt, eine besondere Offenbarung doch zweifelsohne überflüssig erscheint [1]). Allein dem ist nicht so. Wohl ist es wahr, daß die menschliche Erkenntnis von selber zum rechten Gottesbegriff und zur rechten Sittlichkeit vorzudringen vermag. Aber tatsächlich verdanken wir jene Schätze doch nicht uns selbst, sondern ausschließlich der Gottesoffenbarung; und wer weiß, wieviel Zeit nnd Mühe wir gebraucht hätten, ehe unsere Vernunft das höchste Ziel erreicht hätte. Ja die meisten Menschen, vor allem Frauen und Kinder, blieben dann, ohne eignes Verschulden, überhaupt immer ohne die Erkenntnis der Wahrheit. Denn wie sollte sich jeder so leicht zu den höchsten Höhen des Denkens aufzuschwingen vermögen? So war also die Offenbarung doch erforderlich [2]). Und nun, da sie uns durch Gottes Güte zuteil geworden, ist es unsre heilige Pflicht sie emsig zu durchforschen, damit wir ihren Inhalt auch durch die Vernunft bestätigt finden [3]).

Im einzelnen unterscheidet S. drei — hier nicht weiter zu besprechende — Klassen „vernunftmäßiger Gebote [4]),“ deren Befolgung Glück und deren Übertretung Schaden bringt. Außerdem aber gibt es noch eine besondere Art von Geboten, die eigentlichen „Offenbarungsgebote [5]),“ denen die Vernunft sozusagen passiv gegenübersteht: sie fordert sie nicht und kann sie nicht begründen, darum weder billigen noch verwerfen. Aber nie tragen diese Gebote etwa einen widervernünftigen Charakter.

---

[1]) Ibid.

[2]) Vergl. zu dieser Ansicht: Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, § 4 . . . . „Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.“

[3]) Text S. 58.

[4]) מצוות שכליות

[5]) מצוות שמעיות Durch S. ist die Einteilung der Gebote in Vernunft- und Ceremonialgesetze in die jüdische Religionsphilosophie eingeführt worden und hat sich in ihr behauptet, vergl. z. B. Maimonides, der die „Vernunftgebote“ freilich viel höher wertet als S.

Vielmehr sind sie, weil wie die anderen Gebote der Weisheit des Schöpfers entsprungen, zweifellos sicher fundiert[1]). Es gelingt uns auch fast immer irgend eine oder auch mehrere Erklärungen für das Ceremonialgesetz zu finden, wenn uns auch sein letzter Zweck für immer verborgen bleiben wird[2]).

Ceremonial- und Vernunftgesetz werden den Menschen vermittelt und erläutert durch die Propheten[3]). Diese geben uns außerdem die für die Einheitlichkeit der religiösen Normen unentbehrliche Spezialisierung jener Gebote, deren Kern wir zwar unsrer Vernunft verdanken, für deren praktische Ausübung aber nähere Einzelbestimmungen erforderlich sind[4]).

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß S. alle biblischen Ausdrücke von Gott, welche von der echten Spekulation verpönt werden, metaphorisch gedeutet wissen will[5]). Überhaupt hat er eine ziemlich rationelle Methode der Schrifterklärung. Er verlangt eine sachgemäße Umdeutung einer Schriftstelle, wenn sie der sinnlichen Wahrnehmung oder der Vernunft zu widersprechen scheint[6]). Auch hierin wird er bahnbrechend für zahllose Bibelforscher nach ihm. —

Als Ergebnis des Gesagten dürfte festzuhalten sein, daß bei S. die Grenzen zwischen Glauben und Wissen noch sehr verwischt sind. Von der Überzeugung ausgehend, daß Vernunft und Glauben zu gleichem Endziel kommen müssen, ist S. bei all seiner Hochschätzung der Forschung doch nichts weniger als ein Rationalist zu nennen. Die Forschung dient ihm stets nur als Ferment und sozusagen nachträgliches Beweismittel für die Wahrheit der Religion. Bei ihm hat der Glaube zweifellos die Priorität vor dem Wissen.

---

[1]) Text S. 59 u. 61.

[2]) S. selbst versucht eine solche Deutung für einzelne Gesetze, z. B. begründet er das Verbot gewisse Tiere zu essen, damit, daß es der Tierverehrung vorbeugen solle: ein Tier, das unrein, also verächtlich ist, darf ebensowenig angebetet werden wie ein reines, das dem Menschen zur Speise dient.

[3]) Text S. 61 ff.

[4]) So erfahren wir z. B. das Nähere über die Art der Gottesverehrung erst aus den Anordnungen der Schrift.

[5]) Text S. 44. [6]) Text S. 109.

Die Grundgedanken von S.' Philosophie aber beherrschen, wie wir sehen werden, das Denken des ganzen jüdischen Mittelalters, besonders aber des Philosophen, dem wir uns nunmehr zuwenden: Bachja.

II. Bachja [c. 1050].

Bachja ben Josef ibn Pakuda aus Saragossa (ca. 1050)[1], der mehr als ein Jahrhundert nach Saadja in Spanien gelebt hat, steht merkbar unter dessen Einfluß[2]. Freilich ist B. ein ganz anders gearteter, ja im Mittelalter — im jüdischen wenigstens — einzig dastehender Denker. „Über „Herzenspflichten," wie der Titel seines moralphilosophischen Werkes lautet, hat sonst kein jüdischer Religionsphilosoph geschrieben[3]. Schon dieser Titel bezeugt, daß der Verfasser den größeren Nachdruck nicht aufs philosophische Denken, sondern aufs Herz, d. h. auf Fühlen und Wollen, legt. Immerhin spielt auch in seinem System die Vernunft eine wichtigere Rolle als man nach dem Titel des Buches anzunehmen geneigt wäre. Auch hier finden wir daher das Problem von Glauben und Wissen vielfach berührt, wenn auch nicht klar und erschöpfend durchgeführt. —

Ein spezifisch jüdischer Zug in B.' Philosophie sei zunächst hervorgehoben: obwohl er von der Überlegenheit des Gefühlsmäßigen über die Vernunft durchdrungen ist, obwohl er überhaupt mehr religiöse Anschauungen als philosophische

---

[1]) Name und Geburtsort ist so ziemlich alles, was wir von B.' Leben sicher wissen, vgl. Graetz, Gesch. d. J., VI, S. 49 ff. Weitere Literatur s. oben, S. 14 u. 15.

Eine deutsche Übersetzung der חוֹבוֹת הַלְּבָבוֹת lieferte M. F. Stern: Die Herzenspflichten des B. b. J., Wien 1856. — Ich zitiere nach der Ausgabe von S. G. Stern, Wien 1854.

[2]) B. verweist ausdrücklich auf Saadja's Werk als ein Hilfsmittel zum Studium seines Buches, vgl. Schluß der Einleitung, bei Stern S. 16 b, oben.

[3]) Dagegen hatte ein arabischer Philosoph Abul Hudhaîl (c. 850), die menschlichen Handlungen in „Handlungen der Glieder" und „Handlungen des Herzens" eingeteilt. (Vgl. De Boer, Gesch. d. Phil. im Islam, II. 3, 7.)

Erörterungen bietet, so spricht er doch - und das ist eben bezeichnend — nie vom „Glauben." Gleichbedeutend mit diesem Wort ist ihm aber ein anderes: „Gotteserkenntnis." So wird sich unsre Betrachtung auf Ursprung und Wesen der Erkenntnis im allgemeinen, der „Gotteserkenntnis" im besonderen und schließlich auf das Verhältnis von Religion und Spekulation erstrecken. Von vornherein sei bemerkt, daß der Umfang des Begriffs „Verstand" bei B. ein überaus weiter ist, weshalb sich die Grenzen zwischen Glauben und Wissen noch stärker ineinander schieben als dies bei Saadja der Fall ist, dessen Spuren unser Philosoph im allgemeinen folgt.

Erkenntnis kommt, ganz wie bei Saadja, auf dreifache Weise zustande: 1. durch sinnliche Wahrnehmung, 2. durch Denken und logischen Schluß, 3. durch glaubhafte Überlieferung[1]). Die Sinne erfassen zwar die Vorgänge der Außenwelt, zum Erkennen bedarf es jedoch des begründenden Verstandes[2]). Aus diesem Grunde führt B. an andrer Stelle die Sinneswahrnehmung überhaupt nicht als Erkenntnisquelle an[3]). Die Vernunft ist also ausschlaggebend beim Zustandekommen der Erkenntnis. Die Gebote der „Vernunft" aber sind im Gegensatz zu den feststehenden 613 Gesetzen der Thora nicht zu zählen, sie kennen keine Grenze[4]). Auch in der Moral hat die „Vernunft" ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Unter „Abrechnung mit der Seele" versteht B. die Prüfung der geistigen und materiellen Seiten des Menschen am Maßstabe der „Vernunft"[5]). Aber die Aufgaben und Pflichten der Vernunft haben ihre Grenzen: über den Kreis des Menschenmöglichen hinauszudringen soll der Mensch nicht versuchen. „Gott hat uns mit zeitlichen und ewigen Sorgen derart bedacht, daß wir unser Leben lang genug damit zu tun haben; darum soll

[1]) Vgl. 1. Pforte, S. 33.

[2]) 1. Pf., 10. Kap., S. 35.

[3]) Einleitung, S. 4 f. nennt er als „Pforten der Erkenntnis": 1. den gesunden Menschenverstand, 2. die geoffenbarte Lehre, 3. die Traditionen unsrer Vorfahren. Er teilt also obigen Punkt 3 in zwei Teile.

[4]) 3. Pf., S. 20.

[5]) 8. Pf., S. 103.

man nicht Unnötiges und der Vernunft Unerreichbares erstreben“ [1]). Freilich ist nicht recht klar, was denn eigentlich für den Menschen unerreichbar ist; die Erkenntnis des Göttlichen, woran man doch zunächst denkt, ist es nicht: „denn wenn der Seele das Licht des Verstandes aufgeht“, dann kehrt sie völlig zu ihrem Schöpfer zurück, d. h. die größte Vollkommenheit ist gleichfalls vom Verstande bedingt und ihm zu erringen möglich [2]). Ja die Vernunft gestattet uns einen genauen Einblick in das Reich des Transscendenten, indem sie uns die Pforten der „Gotteserkenntnis“ erschließt.

Die Vernunft lehrt uns die Existenz eines allweisen, allmächtigen, ewigen, über Raum und Zeit erhabenen Gottes; sie lehrt uns konsequenter Weise auch dieses Wesen verehren; sie lehrt uns weiter die Wahrheit der Thora einsehen, wie überhaupt die Sicherheit aller wissenschaftlichen und moralischen Erkenntnis durch den Verstand verbürgt ist [3]). Umgekehrt ist die Liebe zu Gott nur dann wahrhaft und beständig, wenn sie auf dem Grunde des „Erkennens und Einsehens“ aufgebaut und das Herz des „Gläubigen“ frei von Weltliebe ist [4]). Die Gottesverehrung dagegen, die nur auf blindem Gehorsam gegen die Gotteslehre beruht, trägt keine Garantie für ihren Bestand in sich. Fest steht nur die Gottesverehrung, die wir, dem Gebot des eigenen Verstandes folgend, unsrem Schöpfer weihen, nicht aber eine solche, die nur dem Zwange fremder, von außen kommender Vorschriften entstammt [5]).

Bei alledem ist aber zu beachten, daß uns nur eine indirekte Erkenntnis Gottes möglich ist: wir begreifen ihn nur aus seinen Werken, seine Existenz leuchtet uns aus ihnen ein, wie folgende Erwägung zeigt [6]). Die Welt ist in ihrer

---

[1]) 4. Pf., S. 48.

[2]) 10. Pf., S. 140. — Hier hört B. allerdings auf philosophisch und klar zu sein. Der Schluß des Buches streift hart an die Grenze des Mystischen.

[3]) 2. Pf., S. 10. [4]) 10. Pf., S. 139.

[5]) 3. Pf., S. 20. — Grade hier sieht man deutlich, wie dehnbar der Begriff „Verstand“ bei unsrem Philosophen ist.

[6]) 1. Pf., S. 22 ff.

Ordnung und Zusammensetzung einem vortrefflich eingerichteten Hause vergleichbar. Alle Körper aber sind zusammengesetzt aus den vier Elementen. Sie haben sich nun weder von selbst vermischt, noch sind sie von Natur aus, d. h. seit Urbeginn, in diesem zusammengesetzten Zustand. Folglich muß ein außer ihnen existierendes Wesen sie in diesen Zustand gebracht haben, d. h. die Welt hat einen Schöpfer.

Nun könnte man einwenden, vielleicht sei die Welt zufällig entstanden, nicht das Werk einer bewußt wirkenden Vernunft. Allein dann müßte man auch einräumen, daß z. B. ein so zweckmäßig funktionierendes Gebilde wie das Wasserrad seinen Wert dem Zufall verdanke. Will man das nicht, so muß man auch bei der Welt einen bewußt schaffenden, allweisen Erbauer voraussetzen.

B. folgert also die Existenz Gottes aus der Existenz der Welt und ihrer Zweckmäßigkeit. Außer Gottes Dasein versucht er auch Gottes Einheit ausführlich zu begründen[1]). Aber auch diese Erkenntnis [Gott ist nicht mehr als einer, ist keine Mehrheit] enthält nichts Positives. Gottes eigentliches Wesen bleibt uns vielmehr unerforschlich; denn eine adäquate Erkenntnis würde unsern Verstand verwirren, wie ein Blick in die Sonne die Augen blendet[2]). Immerhin besitzen wir außer der Vernunft, die uns Gottes herrliches Walten bewundern lehrt, noch eine zweite Qnelle reiner Gotteserkenntnis. Das ist die von den Vätern ererbte Tradition[3]). Die höchste Stufe der „Gotteserkenntnis“ aber erreicht derjenige, welcher von jenem felsenfesten Vertrauen auf ihn erfüllt ist, wie wir es an auserwählten Frommen und Propheten bewundern: diese Männer erkennen die ewige Bestimmung des Menschen und ziehen sich darum aus dem verächtlichen Weltleben zurück in die Einsamkeit mit ihrem Gotte, dessen Schickungen alle sie mit gleicher Freudigkeit ertragen[4]).

[1]) Er führt 7 „Beweise“ dafür an.

[2]) 1. Pf. S. 36. — Dieser Vergleich findet sich bereits bei Alfarabi, vgl. de Boer, a, a. O., IV 2, 6.

[3]) 1. Pf., S. 33.

[4]) 4. Pf., S. 65. — Dies Ideal entspricht — bezeichnend für B. — weder dem Ideal des jüdischen Frommen noch ist es je von Israels Frommen und Propheten verwirklicht worden.

Wer Gott „erkennt“, der lebt nach den Gesetzen Seines heiligen Willens. Diese Gesetze sind teils äußerlich, „Gliederpflichten“, teils Sache des Herzens, „Herzenspflichten“ [1]). B. unterscheidet also wie Saadja [2]) zwischen Ritus und Moral, zwischen Zeremonialgesetzen und religiös-ethischen Geboten. Die „Gliederpflichten“ zerfallen wieder in solche, auf die der Verstand aus eigner Kraft, ohne Offenbarung, gekommen wäre, und solche, zu deren Kenntnis die Offenbarung erforderlich ist (z. B. das Verbot Fleisch in Milch zu genießen) [3]). Auch diese Einteilung deckt sich mit der Saadja's [4]). Die „Herzenspflichten“, die B. eigentümlicherweise im „Verstande“ wurzeln läßt [5]), sind rein religiöser oder moralischer Art: der Glaube an die Schöpfung, an Gottes Einheit, die Liebe zu Gott, das Verbot unsittlicher Gesinnung, des sündigen Begehrens u. ä. gehören hierher [6]). Die „Herzenspflichten“ nun sind die unentbehrliche Grundlage der rein äußerlichen „Gliederpflichten“ und machen sie erst möglich; auch sind sie unabhängig von Ort und Zeit, von ewig gleicher Giltigkeit.

In die Reihe der „Herzenspflichten“ gehört auch der Glaube an Unsterblichkeit, über den sich aber B. im Gegensatz zu Saadja nicht ausführlich verbreitet. Aber auch die wenigen Bemerkungen, die er macht, kennzeichnen seine Stellung zur Genüge. — Die Seele hat einen Vorrang vor dem Körper, durch seinen Seelenadel kann ein Mensch sogar tausende aufwiegen, die Krankheit des Körpers ist ungleich leichter heilbar als die Krankheit der dem „bösen Trieb“ verfallenen Seele [7]). Wir sorgen allzu peinlich für den Körper, der etwas Mangelhaftes, Schmerzen und Unfällen Unterworfenes ist, aber dessen Lenkung und Dauer überhaupt nicht in unsrer Hand steht; die Seele aber kann sich

---

[1]) Einleitung, S. 4 ff.

[2]) Vgl. oben. S. 29 f.

[3]) „Offenbarung“ umfaßt hier, im weitesten Sinne, auch die talmudische Interpretation des Gesetzes.

[4]) Vgl. oben S. 29 f.

[5]) Das macht natürlich eine scharfe Umgrenzung jeder einzelnen Sphäre völlig unmöglich.

[6]) Einl., S. 4 ff. [7]) 8. Pf., 3. Kap., S. 123.

emporschwingen, sie ist beständig und unveränderlich, vernünftig und für alles Gute empfänglich [1]).

Der Unsterblichkeitsglaube drückt sich noch deutlicher darin aus, daß B. die Seele „fremd“ auf Erden nennt, allein angewiesen auf das Wort und die Gnade ihres himmlischen Vaters [2]). Und wenn B. vollends von der „edlen Seele“ spricht, „die dem Menschen bleibt“ [3]), und vom Jenseits, „dem beständigen“ [4]), im Gegensatz zur vergänglichen Welt; wenn er dementsprechend vom Menschen verlangt, er solle die Liebe zu dieser Welt aus seinem Herzen reißen und dafür die Liebe zum Jenseits unausrottbar hineinpflanzen [5]): so sind das bessere Zeugnisse eines starken Unsterblichkeitsglaubens als die umständlichen, unklaren Auseinandersetzungen Saadja's. —

Mit diesem seinem Vorgänger ist B. wieder einig in der prinzipiellen Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zum Wissen: auch für ihn gibt es keinen Widerstreit zwischen den Ergebnissen des Denkens und den Forderungen des Glaubens. Darum darf die Vernunft getrost hineinleuchten in die Wohnsitze der Religion, das kann nur heilsam für unsre religiösen Anschauungen sein. Darum legt B. so großen Wert auf die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten, darum betont er auch die Pflicht, sie zu durchforschen. „Man kann die Gebote nicht erfüllen, wenn man sie nicht kennt“. — „Der Gläubige darf sich dem Streben nach Erkennen nicht entziehen“ [6]), in diesen Sätzen finden wir B.' Stellung deutlich ausgesprochen. Der Vernunftbegabte muß danach streben sich die überlieferten Lehren begrifflich klar zu machen, um fromm zu sein „aus Tradition und aus Vernunftgründen“. Nur Schwachsinnige, sowie Frauen und Kinder sind von der Pflicht zu spekulieren befreit [7]). Eine Gefahr droht also der Religion von seiten der Forschung nicht im mindesten, und B. hält es nicht mehr für

[1]) 8. Pf., 4. Kap., S. 112.
[2]) 8. Pf., 3. Kap., S. 124.
[3]) 8. Pf., 3. Kap., S. 112.
[4]) Ibid., S. 114. קיים
[5]) 8. Pf., 3. Kap., S. 121.
[6]) Einleitung, S. 8.
[7]) Ibid S. 9.

nötig gegen derartige Befürchtungen anzukämpfen, wie es noch Saadja getan hatte[1]). —

Die Eigenart unsres Denkers tritt besonders in seiner Behandlung des Schöpfungsproblems klar zutage[2]). Drei Gründe sprechen nach B. für die Annahme einer Schöpfung: 1. kein Ding kann sich selbst erschaffen; 2. es muß eine erste, ursachlose Ursache geben; 3. alles Zusammengesetzte ist entstanden[3]). —

1. Kein Ding existiert durch eigne Schöpferkraft. Das Seiende kann sich nicht durch eigne Kraft, d. h. selbst erschaffen haben. Denn dann müßte es sich entweder vor oder nach seinem Sein erschaffen haben. Nach seinem Sein braucht es sich nicht mehr zu schaffen, da es ja schon da ist. Vor seinem Sein aber war das Seiende ein Nichts. Ein Nichts kann nie ein Etwas schaffen. Folglich existiert kein Ding durch eigne Schöpferkraft.

2. Es muß eine erste, ursachlose Ursache geben. Alles, was ein Ende hat, muß auch einen Anfang haben. Dieser Anfang deutet auf einen noch früheren Anfang. Die Reihe der Ursachen führt zuletzt auf einen anfanglosen Anfang. Denn die Reihe der Ursachen kann nicht ewig sein.

Ein anderer Beweis geht von der Endlichkeit der Welt aus. Jedes Ganze besteht aus Teilen. Das Unendliche kann darum keine Teile haben. Denn angenommen, das Unendliche hätte Teile: so müßte, wenn ein Teil davon weggenommen würde, der Rest kleiner sein als das ursprüngliche Unendliche. Der Rest wäre doch aber selbst noch unendlich, d. h. ein Unendliches (das erste) wäre größer als ein anderes Unendliches (der Rest). — Der Rest könnte aber auch endlich sein. Dann wäre aber auch der um den weggenommenen Teil vergrößerte Rest, d. h. das ursprüngliche Unendliche, immer noch endlich. Es wäre also ein Unendliches zugleich endlich.

---

[1]) Vgl. oben, S. 21.

[2]) 1. Pf., 5. Kap., S. 20 ff. — Es beweist übrigens zugleich, daß in B. sich Gemütstiefe und religiöse Wärme mit nüchtern-klarem Denken und logischem Verstande paren.

[3]) Vgl. oben, S. 22 unten.

Entsprechend ist, da ein Teil der Welt endlich ist, auch das Ganze endlich; folglich muß es auch einen Anfang und eine Grenze haben.

3. Alles Zusammengesetzte ist entstanden. Alles Zusammengesetzte besteht aus Teilen. Diese müssen früher da sein als das daraus gebildete Ganze. Das Zusammengesetzte fordert aber auch ein Zusammensetzendes, das auch früher da sein muß. Nun hat aber das Uranfängliche, das Ewige, selbst keinen Anfang und kein Ende. Was aber einen Anfang hat, das kann nicht ewig a parte ante sein, d. h. es ist entstanden. Folglich muß alles Zusammengesetzte, da es einen Anfang hat und nicht ewig ist, entstanden sein. —

B. betont ferner, wie schon Saadja getan[1]), mit Nachdruck, daß die anthropomorphistischen Ausdrücke von Gott in der hl. Schrift nur uneigentlich zu verstehen sind, sie sind nur unsrem Fassungsvermögen angepaßt[2]). Wie gegen den Anthropomorphismus, so kämpft er mit Energie gegen den „bösen Trieb", d. i. die Personifikation des Zweifels. In poetisch belebter Darstellung zeigt er, wie sich der Zweifel an alle unsre Überzeugungen und unsern Glauben an die höchsten Wahrheiten heranmacht. Aber alle seine List scheitert zuletzt an der sieghaften Klarheit der Vernunft. Auch hier ist also die Religion auf die Mithilfe der Vernunft angewiesen[3]).

Freilich: der natürliche Ausgangspunkt für die Forschung wird niemals die eigene Vernunft, sondern stets die Überlieferung sein müssen — auch hier eine Anlehnung an Saadja[4]), Es wäre verfehlt, wollte man sich nur auf den eignen Verstand verlassen und die Wege der Vorfahren vernachlässigen. Denn es gibt nichts, was sie nicht schon überdacht und geregelt hätten[5]). Es kann daher nicht fraglich sein, wem wir in strittigen Fällen zu folgen haben, dem Verstande unsrer Ahnen, d. i. der Tradition, oder unsrem eignen. — Wie begrenzt nach B. unsre Vernunft überhaupt in der Durchdringung

[1]) Vgl. oben, S. 30. [2]) 1. Pf. S. 36.
[3]) 5. Pf., 5. Kap., S. 68 f. [4]) Vgl. oben, S. 28.
[5]) 5. Pf., S. 71.

wichtigster Rätselfragen des Lebens ist, ergibt sich aus seiner durchaus originellen Auffassung der Willensfreiheit[1]).

Es gibt Bibelstellen, so sagt er, welche die Allmacht Gottes als absolut hinstellen, und solche, die im Gegensatz dazu dem Menschen in seinem Tun und Lassen freie Wahl einräumen, von der dann, je nach dem, Lohn oder Strafe bedingt ist. Nach dieser Ansicht ist „Gott unabhängig von des Menschen Tugend oder Laster, Frömmigkeit oder Verkehrtheit“[2]). Der Verstand macht sich nun an die Lösung des Widerspruchs, findet aber, daß die Erfahrung des täglichen Lebens gleichfalls zwiespältiger Natur ist: die Handlungen des Menschen erfolgen bald mit bald ohne oder gegen den Willen des Handelnden; Lohn und Strafe aber werden so abgemessen, als ob der Mensch frei wäre.

Der Verstand versucht es mit drei Lösungen. Er erklärt: 1. alle Handlungen sind völlig ins Belieben des Menschen gestellt, Gott hat gar keinen Einfluß darauf[3]); 2. alles Geschehen steht in Gottes Hand, Lohn und Strafe sind uns ihrem Wesen nach unbekannt, nur Gottes Weisheit und Gerechtigkeit sind uns offenbar[4]). 3. beides, Zwang und Freiheit, vereinigt sich in eigenartiger Weise in den Handlungen des Menschen, dem die Wahl des Guten oder Bösen freisteht. Dem „Wie“ können wir aber nicht auf den Grund kommen. Wir sollen jedenfalls so handeln, als ob wir frei wären, und zwar stets mit Hinblick auf Gott, der uns nach unsrem Tun belohnt oder straft.

B. schließt sich der letztgenannten Ansicht an und erläutert sie dahin, daß man in der mangelnden Einsicht des Menschen nur ein Glück sehen könne: Gott hätte uns, wenn wir das Rätsel lösen sollten, sicherlich die Fähigkeiten dazu an die Hand gegeben. Nun müssen wir aber bedenken, wie wenig wir die Gesetze und Gründe solcher alltäglicher Erscheinungen, wie die Schnellwage oder das Fallen eines Steines

[1]) 3. Pf., 8. Kap., S. 33 f.
[2]) Ibid. S. 34.
[3]) Dies die Ansicht der Mutazilun.
[4]) Dies die Meinung der Aschariten.

sind, erkennen können. Was Wunder, daß uns die Geheimnisse der Begriffe, „Bestimmung“ und „Gerechtigkeit“ noch weniger zugänglich sind?

Wie sich die Willensfreiheit mit Gottes Allwissenheit vertrage, sagt B. nicht.

Seine „Lösung“ des Problems bedeutet in philosophischer Hinsicht keinen Fortschritt gegenüber der von Saadja gegebenen[1]), ist aber wohl geeignet ein frommes Gemüt zu befriedigen.

Wie dunkel nun auch diese und manche andre Fragen sein mögen, jedenfalls wird der Wert und die Notwendigkeit der Spekulation dadurch nicht beeinträchtigt. Nach B. können die Völker der Erde von der Wahrheit der jüdischen Religion nur durch Vernunftbeweise überzeugt werden[2]).

Nach alledem wird die Frage: ob eine Offenbarung denn überhaupt notwendig gewesen, nicht überflüssig, aber auch nicht allzu schwierig sein. Hätte Israel, so antwortet unser Philosoph darauf, Gottes Wesen auf verstandesmäßige Weise zu erfassen vermocht, so hätte sich allerdings eine Offenbarung erübrigt; die Beschränktheit unsrer Vernunft hat also die Offenbarung nötig gemacht[3]). In diesem Punkte denkt Saadja rationalistischer[4]). Weiter fordert zwar die Vernunft ganz allgemein die Verehrung Gottes, aber alle Einzelheiten darüber müssen doch durch einheitliche Gesetzgebung geregelt sein, zumal nicht jeder Mensch seine Vernunft bis zur wünschenswerten Reife entwickelt. Auch dieser Umstand spricht für die Unentbehrlichkeit der Thora[5]). Diese Ansicht deckt sich wieder mit der Saadja's[6]). Ebenso folgt er Saadja's Spuren, wenn er an andrer Stelle[7]) hervorhebt: die Thora sei gegeben worden aus Rücksicht auf die verschiedene geistige Artung der Individuen, ferner zur Mitteilung der für den Verstand scheinbar

[1]) Vgl. oben, S. 25 f.
[2]) 1. Pf., S. 20. [3]) 1. Pf., S. 33.
[4]) Vgl. oben, S. 28.
[5]) 3. Pf., S. 18.
[6]) Vgl. oben, S. 29.
[7]) Ibidem: 3. Pf., S. 21 u. 22. Ich greife nur das Wesentliche heraus.

unfaßlichen Gebote[1]); endlich zur Harmonisierung von „Vernunft und Begierde", also zum Schutz der Sittlichkeit. Letzterer Gedanke wird auch so formuliert, daß der Mensch zum Schutze seines „besseren Teils", der Vernunft, gegenüber den Angriffen der Sinnlichkeit auf die Thora angewiesen sei[2]). —

Wir haben gesehen: B. tritt uns zuweilen als Mystiker entgegen[3]), dem ein gewisser asketischer Zug anhaftet, und andrerseits verleugnet er doch den Rationalismus nie gänzlich. Der Körper, so sagt er einmal[4]), ist einem wohlgeordneten Palaste vergleichbar, in dem unter anderem zwei „Schreiber" tätig sind: ein guter, der Verstand, der alle guten Taten und Gesinnungen verzeichnet, und ein böser, die Leidenschaft, der das Böse am Menschen aufschreibt.

Es kommt nun darauf an, in allen Gaben und Fähigkeiten nur Mittel zu einem Zweck zu sehen: zum Zweck des Dienstes Gottes[5]). Davon allein sind Lohn und Strafe abhängig[6]). Lehrer aber auf diesem Wege ist der Verstand, der alle Triebe unsres Herzens (im Gegensatz zur „Leidenschaft") zum Guten lenkt[7]).

Dementsprechend haben auch die Gebote der Thora, die B. nach Saadja's Vorbild[8]) in Vernunft- und eigentliche Offenbarungsgebote einteilt, nur den einen Zweck, uns zum Dienste Gottes anzuleiten[9]). Der wahre Gottesdienst aber hat zur Voraussetzung ein demütiges Herz[10]). Ein solches in uns zu schaffen, darauf zielen die Gebote der Vernunft, der Gotteslehre und der Tradition in gleicher Weise[11]). —

In den „Herzenspflichten", das dürfte sich als Ergebnis herausstellen, steckt mehr Rationalismus als man von vornherein erwarten

---

[1]) Eine „starke" Erkenntniskraft wird auch dieser Art Gebote einmal Herr.

[2]) 3. Pf., S. 18 u. 19.

[3]) Vgl. oben, S. 33.

[4]) 3. Pf., 9. Kap., S. 37.

[5]) 3. Pf., S. 18 u. 19.

[6]) Ibid., S. 38.

[7]) Vgl. z. B. 3. Pf., S. 28 ff.

[8]) Vgl. oben. S. 29 f.

[9]) 3. Pf., S. 18 u. 19.

[10]) Vgl. z. B. 6. Pf., 8. Kap., S. 88; Vorrede S. 6 u. 7.

[11]) 3. Pf., 4. u. 5. Kap. und 6. Pf., 5. Kap., S. 85.

sollte. Es ist freilich mehr ein naiv-unbewußter als ein reflektierender Rationalismus, mit dem B. — man kann sagen: wider Willen — den Zeitverhältnissen seinen Tribut zollt. B. ist eine tief religiöse Natur, er glaubt an die Einheit von Religion und Philosophie und kommt so über die zahlreichen Schwierigkeiten verhältnismäßig mühelos hinweg, er denkt mehr mit dem Herzen als mit dem Kopfe. Kein Religionsphilosoph hat so wie er die Grenzen von Glauben und Wissen verwischt. Aber grade weil er sich mehr ans Herz als an den Verstand wendet, wirkt er: für die Vertiefung der religiösen Anschauungen hat sein rasch populär gewordenes Werk Hervorragendes geleistet.

Wir nehmen von dem sympathischen Manne Abschied, indem wir jene „Lebensregel" hersetzen, durch die der Verfasser am Schluß seines Buches sich selbst am treffendsten kennzeichnet:

„Mache den Verstand zu deinem König, die Demut zu deinem Fürsten, die Weisheit zu deinem Leiter, die Enthaltsamkeit zu deinem Freund!" [1])

III. Gabirol (c. 1021—1070).

Dieser als religiöser Dichter mit Recht gefeierte, als Philosoph überaus bedeutsame und interessante Mann (er lebte etwa 1021—1070) [2]) kommt für unsre Darstellung nicht in Betracht. Denn sein philosophisches Hauptwerk, die „Lebensquelle" [3]), enthält auch nicht den Ansatz zu einem Ausgleichsversuch zwischen der darin vorgetragenen neuplatonisch-pantheistischen Weltanschauung und den ganz andersartigen religiösen Vorstellungen des Judentums.

Die Gründe für dieses auffällige Verhalten sind uns leider nicht bekannt [4]). Sicher aber ist es, daß G., da er keine „Ver-

[1]) 10. Pf., 7. Kap., S. 148.

[2]) Vgl. über ihn Graetz, Gesch. d. J., VI, S. 31 ff.

[3]) G.' „Mekor Chajim" ist französisch übersetzt in Munk's Mélanges, Paris 1857.

Weitere Literatur über G. s. oben, S. 14 u. 15.

[4]) Die verschiedenen Möglichkeiten erörtert Guttmann, a. a. O., Einleitung.

söhnung“ mit der Religion versucht hat, weder auf die religiöse noch auf die philosophische Entwicklung innerhalb seiner Glaubensgemeinschaft nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat[1]). So hat man ihn später sogar heftig angegriffen[2]). Sollte G., was freilich unwahrscheinlich, mit Absicht jeden Ausgleich mit dem Judentum verschmäht haben, so wäre er in der Tat der einzige Religionsphilosoph, bei dem das Wissen den unbestrittenen Primat vor dem Glauben einnimmt. Dann würden wir in Jehuda Halewi als demjenigen, der dem Glauben die unbedingte Priorität gewahrt wissen will, den Vertreter des entgegengesetzten Standpunktes zu sehen haben.

IV. Jehuda Halewi (c. 1085—1142).

Wir wenden uns nunmehr zu Jehuda Halewi[3]), dem Verfasser des in Dialogform gehaltenen, glänzend geschriebenen Buches Kusari, in welchem sich der König der Chazaren über die Weltauffassung des Philosophen, des Christen, des Mohammedaners und des Juden belehren läßt, um schließlich die des letztgenannten als die richtigste anzunehmen. Kaufmann nennt J. H. „den reichsten und tiefsten Geist des jüdischen Mittelalters, die ganze Persönlichkeit, die ihr Fühlen denkt und ihr Denken gelebt hat, unvergleichlich an Fülle neuer Gesichtspunkte, unerreicht an Höhe der Ideen, an hinreißender Macht[4]).“ Die Größe dieses Mannes liegt darin, daß ihm zuerst die Selbstgenugsamkeit des Glaubens aufgegangen ist, daß er den Versuch

[1]) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 39 ff., wo gezeigt wird, wie groß G.' Einfluß auf spätere Philosophen bis Spinoza gewesen ist. — Vielleicht ist Bachja's Moralwerk schon als Gegenstück zu G. aufzufassen, da es das Hauptgewicht auf das in G.' System gänzlich vernachlässigte Religiös-Moralische legt.

[2]) So polemisiert Ibn Daud (No. V) scharf gegen G., Maimonides tut ihn ganz kurz ab.

[3]) Er lebte 1085- c. 1142. Über ihn vgl. Graetz, Gesch. d. J., VI, S. 140 ff. Weitere Literatur s. oben, S. 14 und 15.

[4]) Kaufmann: J. H., Versuch einer Charakteristik, S. 6. — Ich benutze diese von hinreißender Begeisterung getragene Schrift auch weiter öfters zu Citaten.

verschmäht Religion und Philosophie unter allen Umständen in Einklang zu setzen. So hat er als erster und in seiner Art einziger Geistesheld des Mittelalters mit kühnem Schnitt getrennt, was getrennt werden muß; er hat dadurch seine Religion unabhängig gemacht von der drohenden Bevormundung durch eine einseitige, oft irreligiöse Philosophie und hat sie in den Stand gesetzt ihren Weg auch ohne „Stütze“ ruhig und sicher fortzuwandern. J. H. wagt es mit einer für seine Zeit geradezu beispiellosen Kühnheit, die Autorität des allgemein als Heros verehrten Aristoteles anzutasten: „Er quälte (nutzlos) seinen Verstand ab, weil ihm eine Tradition fehlte[1] [2]). Es liegt nahe, für diese auffällige Abkehr von der bis dahin üblichen Gedankenrichtung eine Quelle zu suchen. Eine solche ist in der Tat vorhanden, J. H. ist mit seiner Bekämpfung der Philosophie nicht originell. Bei den Arabern war auf die Periode friedlichen Nebeneinanderlebens von Philosophie und Religion ein immer mehr anschwellendes Übergewicht der mit irreligiösen Tendenzen durchsetzten Philosophie gefolgt und es war höchste Zeit, daß der Religion des Islam die verloren gegangene Macht über die Gemüter wieder gesichert werde. Der Mann, der diese Tat durch sein „Sturz der Philosophen“ betiteltes Werk mit ungeahntem Erfolge durchgeführt hat, ist Al Gazzâli[3]): Mit diesem Denker nun stimmt J. H. sowohl grundsätzlich wie in vielen Einzelfragen vollkommen überein[4]). Es wäre aber ganz verfehlt, wollte man in diesen beiden Männern etwa lichtscheue oder vor der Vernunftklarheit zurückschreckende Finsterlinge vermuten. Beide sind vielmehr philosophisch geschulte Denker, die mit Waffen des Geistes fechten und mit Hilfe der Vernunft deren Unzulänglichkeit in Erfassung der religiösen

[1]) Der arabische Text des Kusari ist ins Hebräische übersetzt von Jehuda ibn Tibbon; aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von D. Cassel, Leipzig 1853, direkt aus dem Original ins Deutsche übersetzt von Hirschfeld: Das Buch Al Chazari aus dem Arab. übersetzt, Breslau 1885. — Ich zitiere nach Cassel. —

[2]) Cassel: I. 65, S. 32. —

[3]) Vgl. oben S. 11. Ferner: Kaufmann: Attributenlehre, S. 118 ff.

[4]) Näheres darüber ergibt das Folgende.

Grundlehren darlegen wollen, im übrigen jedoch einer freien Forschung auch in religiösen Dingen durchaus geneigt sind.

Daß J. H. auch von Saadja und noch mehr von Bachja beeinflußt ist, wird noch hervorgehoben werden.

Wir betrachten nunmehr zunächst J. H.' Ansichten über Wesen und Aufgabe der Philosophie, dann seine Stellung zur Religion und endlich die Auseinandersetzung zwischen beiden.

Was ist das Wesen des Philosophen? Darauf erhält der Chazarenkönig von dem Philosophen folgende Auskunft. Die menschlichen Individuen sind je nach ihrer leiblichen und geistigen Beschaffenheit graduell von einander verschieden. Derjenige Mensch nun, der für sittliche, geistige und praktische Vorzüge am vollkommensten veranlagt ist, ist der Philosoph[1]). Seine Aufgabe ist es, diese Anlagen aufs höchste zu entwickeln, auf die Gesinnung kommt es dabei nicht an. Der Philosoph strebt nach Gotteserkenntnis, mit der gleichen Unparteilichkeit wie nach jeder anderen Erkenntnis irgend welche Gefühle Gott gegenüber braucht der Philosoph nicht, geschweige denn praktische Gottesverehrung[2]); für ihn genügen „gute Sitten und Wahrheit reden[3])." Aber da er sein Lehrgebäude häufig auf recht schwankendem Grunde aufbaut, so kommt der Philosoph häufig zu Ergebnissen, denen die Vernunft nicht zustimmen kann, und eine völlige Übereinstimmung der Weltanschauung findet sich nicht einmal bei zwei Männern derselben Schule[4]). Diesen Gedanken von der Uneinigkeit der Philosophen und Philosophenschulen unter einander entlehnt J. H. dem Al Gazzâli. Desgleichen die Bemerkung, daß die Berühmtheiten der antiken Philosophie durch ihren bloßen Namen eine faszinierende Wirkung noch auf die Gegenwart ausüben, die sich täuschen lasse und alles für Wahrheit halte, was aus Hellas komme[5]). So schreibt man mit Unrecht den metaphysischen Lehren der Philosophen dieselbe Gewißheit wie den Gesetzen der Logik und Mathematik zu — was gleichfalls Al Gazzâli schon tadelt[6]).

[1]) I. 1. C., S. 5. [2]) IV. 13, C., S. 332.
[3]) IV. 15. C., S. 338. [4]) IV. 25. C., S. 362.
[5]) Ibid. C., S. 361.
[6]) V. 14, Anfang. C., S. 401.

Zwei weitere Umstände bestärken noch J. H.' Mißtrauen gegenüber der Philosophie. Sie vermag den Geisteskampf der Religionen unter einander nicht verständlich zu machen. Diese legen sämtlich den Hauptwert auf die religiöse Übung und nicht wie der Philosoph auf die theoretische Seite. Und dann wird von der Philosophie das Geheimnis der Prophetie nicht erklärt, die sich doch gerade bei den Männern findet, welche philosophische Meinungen und Bestrebungen am schroffsten abweisen und auf religiösem Boden stehen[1]): daß die Philosophen nicht auch Propheten sind, ist ein schlagender Beweis dafür, daß „dem Göttlichen noch ein andres Geheimnis innewohnt als das, welches du erwähnt hast, Philosoph[2])." Wir werden bald sehen, worin dieses „Geheimnis" besteht. Immerhin verdient die Philosophie mit ihrem „feinen Forschen und klaren Denken[3])" Anerkennung für ihr Streben nach Wahrheit und für so manche vortreffliche Leistung, die wir ihr verdanken[4])! Auch diese so selbstbewußt klingende Bewertung der Spekulation findet sich bei Al Gazzâli. Wir sehen, der Glaube ist zum Schiedsrichter über Wissen und Forschen erhoben.

Dementsprechend ist auch J. H.' Auffassung vom Glauben geklärter als bei seinen Vorgängern. Er zuerst trennt den religiösen Glauben von dem allgemeinen Meinen, Vermuten, Vertrauen sowie von dem unbestimmten Fühlen ab. Die Wurzel des Glaubens oder Unglaubens liegt nach ihm in der verschiedenen Stellungnahme zu der Frage, ob die Spuren göttlichen Wirkens im Diesseits anzutreffen seien oder nicht. Wie sich der Mensch Gott gegenüber zu verhalten habe, das kann ihm zwar die eigne Vernunft ganz allgemein angeben; die näheren Bestimmungen aber, Maß und Ordnung des religiössittlichen Lebens festzusetzen vermag sie ohne weiteres nicht; dazu bedarf es vielmehr einer „ausdrücklichen Unterweisung Gottes[5])." Darin stimmt unser Philosoph mit den früheren

---

[1]) I. 2—4. C., S. 8—10. [2]) Ibid.
[3]) II. 541. C., S. 16. [4]) V. 14. C., S. 406.
[5]) I. 77—79. C., S. 36 ff.

überein. Wer diese Unterweisung Gottes mit ganzem Herzen zu erfüllen strebt, ist fromm oder „gläubig[1]." Wer hingegen Maß und Ordnung des Leben durch spekulative Forschung, sozusagen auf eigene Faust, zu gewinnen sucht, sich also lediglich auf seine Vernunft verläßt, der ist ein „Ungläubiger[2]," „denn er bringt Opfer und Räucherwerk nach eignem Ermessen dar." In dieser Unterwürfigkeit unter Gottes Gebote das Kennzeichen der „Gläubigkeit" zu sehen, darin liegt das Neue dieser Auffassung. Und mit dieser das Leben regelnden, also rein praktischen „Gläubigkeit" müssen wir uns nach J. H. zufrieden geben. Eine Erkenntnis vom Wesen Gottes können und dürfen wir niemals erstreben, sie würde ja unser schwaches Menschenauge nicht erhellen, sondern blenden[3]). Wir können nur die Spuren göttlicher Wirksamkeit in der Natur wahrnehmen, deren geheimisvolle Kräfte ohne Zurückführung auf Gott jeder Erklärung spotten würden. So wenig uns der Verstand über Gottes Wesen lehrt, so wenig vermag er uns in persönliche Beziehung zu Gott zu bringen: nicht die Spekulation führt zu Gott; sondern allein die Erfüllung der Gottesgebote und der Gehorsam gegen die Weisungen der Propheten und die Anordnungen der beglaubigten Überlieferung[4]). Man kann sich Gott nur nähern durch die gottgewollte Tat, niemals durch freiwillige Opfer und Entsagungen, Askese oder Selbstverleugnung[5]). Die Religion fordert die gleichmäßige Ausnützung aller dem Menschen verliehenen Gaben und Kräfte, nicht aber die einseitige Bevorzugung einer derselben[6]), und das Gesetz gibt uns genau des rechte Maß an, welches wir zu beobachten haben. Aber die fromme Tat muß sich gründen auf die rechte Gesinnung. „Das Gesetz," so sagt J. H.,

---

[1]) הַמַּאֲמִין

[2]) הַמַּטְרֶה

[3]) V. 21. C., S. 426. Vgl. dasselbe Bild bei Bachja, oben S. 34.

[4]) III. 53. C., S. 286. [5]) II. 46. C., S. 152 ff.

[6]) Ähnlich heißt es an andrer Stelle: „der Fromme ist ein gerechter Fürst, der über alle seine Güter und Kräfte frei schaltet, der aber jeder zukommen läßt, was ihr gebührt; alle stehen unter der Leitung des bewußten, vernünftigen Willens." (III. 5. C., S. 207 ff.

„teilt sich in Ehrfurcht, Liebe und Freude [1]),“ d. h. alle unsre religiösen Handlungen müssen mit der entsprechenden Gesinnung verknüpft sein; ohne Herz und Gemüt keine wahre Frömmigkeit, bloße Äußerlichkeit ist wie das „Geplapper des Stars [2]).“ „Der Gottesgeist ruht auf dem Menschen nur nach dem Maße, wie dieser selbst sich für ihn bereitet [3]).“ Zu dieser Bereitung gehört in erster Linie die Herrschaft über Triebe und Leidenschaften, die „rechte Mischung der Temperamente“ [4]). So lassen sich die Voraussetzungen der Frömmigkeit in die Worte zusammenfassen: „Die unsichtbare, geistige Gottheit weilt bei jedem Israeliten, dessen Tun lauter, dessen Herz rein, dessen Gesinnung aufrichtig gottergeben ist [5]).“ Einem solchen Frommen fehlt zur höchsten dem Menschen erreichbaren Stufe, zur Prophetie, nur noch eins: die Begnadigung mit dem Gottesgeiste [6]). Der Fromme ist also zunächst nur graduell vom Propheten verschieden, die höchste Stufe aber vermag er nicht aus eigener Kraft zu erklimmen.

Während nämlich der Pflanze ein vegetabilisches, den Lebewesen ein animalisches und dem Menschen speziell ein intellektuell-moralisches Sein eignet [7]), gibt es ein nicht bloß graduell, sondern dem Wesen nach höheres Sein, welches den Menschen über alle körperlichen Bedürfnisse und Schwächen hinaushebt und ihn mit göttlichen Dingen bekannt macht, zu deren Kenntnis er sonst nie gelangen könnte. Das ist das Wesen der Prophetie; sie belehrt uns über Gott und sein Verhältnis zum Menschen, über Schöpfung, Ursprung und Entwicklung aller menschlichen Kultur [8]). Unsre Sinne können nur das Zufällige, die Accidentien an den Dingen erfassen, und nur dies bietet dem Verstande den Stoff für seine Erkenntnisse, während das Wie und Was der Dinge den Engeln allein vorbehalten ist. Wohl aber besitzen einzelne gottbegnadete Menschen einen

[1]) II. 46. C., S. 156. [2]) II. 24. C., S. 131.
[3]) Ibid. [4]) V. 10. C., S. 386.
[5]) V. 23. C., S. 429. [6]) V. 10. C., S. 386.
[7]) In der Betonung des Intellektuellen verrät sich eine gewisse Abhängigkeit von der griechischen Philosophie.
[8]) I. 43. C., S. 24.

„inneren“ Sinn, ein „inneres Auge[1]),“ mit welchem sie, wie mit den äußeren Sinnen die Außenwelt, so den Wesenskern der Dinge zu enträtseln im stande sind[2]). An anderer Stelle[3]) ist für J. H. die Prophetie eine Erleuchtung durch einen himmlischen Lichtstrahl, die Einswerdung mit dem „tätigen Verstande,“ der bald von Gott selbst bald von einem Gott nahestehenden Engel ausgehend[4]) gedacht wird. Auf dieser Stufe, die nur durch unermüdliches Forschen und Tugendwandel erreicht werden kann, wird der Mensch sich selbst denkende, von den Außendingen unabhängige, Vernunft; alle Organe tun gleichsam aus sich heraus immer das jeweilig Beste und Nützlichste; die Seele ist frei von Zweifeln, erfaßt die Wahrheit und erlangt Unsterblichkeit[5]); sie vermag endlich durch

---

[1]) C., S. 319.

[2]) IV. 3. C., S. 316 ff. [3]) I. 1. C., S. 5.

[4]) V. 10. C., S. 387. Man beachte den Anklang an neuplatonische Ideen. Das Wesen dieses „tätigen Verstandes“ wird nicht näher erläutert.

[5]) Prinzipiell auf dem Boden des Unsterblichkeitsglaubens stehend [C. I. 115. S. 72 u. 73; er stützt sich auf Stellen der Schrift und Tradition, die diesen Glauben lehren oder doch voraussetzen], behandelt J. H. dies Problem doch mehr verstandesmäßig, ohne sich auf eschatologische Phantastereien einzulassen. Er sieht in der Prophetie zugleich einen Beweis und die irdische Vorstufe der Unsterblichkeit [C. I. 104. S. 63 ff.]. Während andere Religionen sich in vagen Versprechungen eines besseren Jenseits ergehen, enthalten die Reden der Propheten nichts dergleichen, sondern greifbare, irdische Vergeltung für Tugend und Laster künden sie an, dabei aber doch von der Hoffnung durchdrungen, da der Mensch dereinst „Gottesnähe erlangen“ werde [C. I. 109. S. 63 ff,], wie dies ja besonders Begnadeten schon im Diesseits annähernd vergönnt sei. Propheten und Fromme haben auch begründetere Aussicht auf Unsterblichkeit als Bekenner anderer Religionen, die gleichsam blind, ohne jede Berechtigung, diesem Glauben anhangen. [C. I. 110. S. 67 ff.] Allerdings ist die Unsterblichkeit nicht etwa von einem bestimmten Glauben, „dem Bekenntnis zu einem Wort,“ bedingt, sondern nur vom sittlichen Tun des Menschen. [Ibid. C. I. 111. S. 68]. Immerhin darf Israel als erwähltes Gottesvolk eine „größere Gottesnähe“ als andere erhoffen. [Ibid]. Verachtung und überreiches Leid, dessentwegen Christen und Mohammedaner ihre größten Männer rühmen und ehren, muß ja auch Israel hienieden fort und fort durchkosten. [C. I. 113. S. 69 ff.].

prophetische Visionen und Träume die Zukunft zu ergründen; die also Auserwählten sind die „Sehenden“ und leiten uns blinde Durchschnittsmenschen auf den rechten Weg. Sie sehen mit ihrem „inneren Auge“ die göttliche Welt und beschreiben sie im allgemein verständlicher Weise, so als wäre sie der Körperwelt analog[1]). Daß die Aussagen der Propheten wahr sind, wird durch ihre durchgehende Übereinstimmung erhärtet: ein Prophet legt so für den andern Zeugnis ab[2]). Einen andern, rein mathematischen Beweis erbringen sie für ihre Lehren nicht. Aber eines solchen bedürfen sie gar nicht[3]): steht ihnen doch das göttliche Wesen in strahlender, über alle Vernunft erhabener Klarheit vor dem inneren Auge[4]). So kann man das Wesen der Prophetie mit J. H. als „geistige Schau“ bezeichnen[5]). Allerdings stellt sich der Philosoph den Verkehr Gottes mit den Menschen etwas gar zu sinnfällig vor[6]). Aber es darf nicht vergessen werden, daß J. H. diesen Anthropomorphismus nur in der Vorstellungsweise der Propheten, also nur als bildlich-anschauliche Umschreibung für Gottes Wesen und Wirken, ja nicht etwa als Beschreibungen wirklicher Eigenschaften Gottes gelten läßt[7]). Da die Propheten uns irgend eine klare Vorstellung von Gott verschaffen wollen, so müssen sie eben zum Bilde greifen, und was liegt da näher, als daß sie sich zur Beschreibung des allervollkommensten Wesens, Wendungen und Gleichnisse vom irdisch vollkommensten Wesen, dem Menschen, entleihen[8])? Die wunderbaren Visionen prägen sich jenen gott-

---

Das Wesen der Seele behandelt J. H. im Anschluß an aristotelische Gedanken. [Vgl. C. V. 11 u. 12, S. 387 ff.]. Hier sei nur erwähnt, daß auch nach J. H. der Körper etwas Minderwertiges, die Seele Behinderndes ist, sodaß sie erst nach der Trennung von ihm zur Vollkommenheit gelangen könne. [Ibid. Man beachte die Ähnlichkeit mit Bachja's Meinung; vgl. oben S. 35].

Schließlich warnt J. H. davor, sich zu weit auf derartige Spekulationen einzulassen, um nicht auf dialektische Irrwege zu geraten. [C. V. 15—18, S. 407 ff].

[1]) Ibid., C., S. 320. [2]) Ibid.
[3]) IV. 3. C., S. 309. [4]) V. 21. C., S. 426.
[5]) IV. 3. C., S. 309. [6]) Ibid., C., S. 310.
[7]) Ibid. [8]) Ibid., C., S. 321.

erwählten Männern tief in die Seele, sie machen die erhabenen Gedanken über Gott und sein Walten erst zu einer unausrottbaren Herzensangelegenheit, und gerade die greifbare Deutlichkeit der Bilder ist geeignet diese Wirkung zu einer dauerhaften zu machen[1]). Wie der Mensch eine „kleine Welt," so ist Gott die „Seele der Welt[2]). Dieses über alles Erkennen hocherhabene Wesen völlig zu erfassen ist keinem Sterblichen möglich. Wohl aber haben die Propheten einen Teil, einen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit schauen dürfen, während die anderen Menschen wieder nur einen Schein von der prophetischen Schau verspüren[3]). Wessen Augen schwach sind, der sieht nur im Schatten; wer bessere Augen hat, der sieht den Sonnenschein; aber die Sonne selbst, so sie hoch steht am Himmel, vermag niemand zu betrachten, ohne zu erblinden[4]). Damit ist die Prophetie, ihre Größe und ihre Schwäche, und unser Verhältnis zu ihr durch ein anschauliches Bild klar gekennzeichnet.

Als wesentliche Bedingungen für das Vorkommen der Prophetie zählt J. H. drei auf: Sie ist an bestimmten Ort, an bestimmte Zeit und an bestimmte Personen gebunden[5]). Sie vollzieht sich nur in Palästina oder nimmt Bezug auf dieses Land; sie erfordert körperliche und seelische Reinheit, Darbringung der vorgeschriebenen Opfer und Anwesenheit der göttlichen Herrlichkeit, d. h. sie ist zeitlich von dem Bestand des Tempels abhängig; sie findet sich nur in dem von Gott für würdig Befundenen. „Der Gottesgeist erschaut sich gleichsam den, der wert ist, daß er in ihm hafte und ihm zum Gotte sei" [6]). Endlich ist die Auserwähltheit zur Prophetie ein Ruhmestitel des Volkes Israel. Es gibt nach unsrem Philosophen eine aufsteigende Reihe im Reich der Schöpfung, sie führt vom Mineral zur Pflanze, zum Tier und endlich zum Menschen. Unter den Menschen aber steht wieder der Anhänger der Gotteslehre höher als der Heide. Denn nur dauernde Übung dieser Gotteslehre

[1]) IV. 5. C., S. 327. [2]) IV. 3., C., S. 321.
[3]) IV. 3. C., S. 325.
[4]) Ibid. Vgl. auch oben, S. 34 u. 47.
[5]) II. 14. C., S. 99 ff. [6]) Ibid. C., S. 103.

ermöglicht es die höchste, gottähnlichste Stufe, die Prophetie, zu erreichen [1]).

Es ist nichts als die Überzeugung von der alles überragenden Größe der Gottesidee, die J. H. behaupten läßt, daß selbst der „ungehorsame Bekenner der Lehre" besser sei als der, „welcher keine Lehre hat" [2]). Israel aber ist das Volk der Gotteslehre; es übt nicht nur die darin enthaltenen allgemein verpflichtenden Vernunft- und Sittengesetze, sondern es hält auch fest an den anderen, den kultischen, sozialen, zeremonialen ff. Vorschriften. Grade diese, auf welche der Menschengeist aus eigner Kraft nie gekommen wäre, sondern die die Eigenart und den Kern der Gottesoffenbarung darstellen, grade diese Zeremonialgesetze drücken dem Volke Israel sein charakteristisches Gepräge auf, sie bilden seine Eigenart, sie sind sein Stolz [3]). Israels Auserwähltheit liegt also in der Begnadigung mit der Prophetie. Der Gottesgeist, der seit Adam immer nur auf einzelnen Erlesenen, den „Kleinoden", geruht hatte, er hat sich in Israel seit dessen Auszug aus Ägypten ein ganzes Volk zum Eigentum erkoren [4]) Die Offenbarung Gottes am Sinai, deren das ganze Volk gewürdigt ward, ist der leuchtendste Beweis für jene Erwählung Israels zur Prophetie [5]), die etwa 900 Jahre in seiner Mitte bestanden hat.

Nunmehr ergibt sich leicht die Beantwortung der Frage: worin nach J. H. das Grundlegende und das Charakteristische der Religion zu suchen sei? [6]) Die Basis der Religion ist der

[1]) u. [2]) V. 20. C., S. 423. Es wäre unberechtigt, in diesem Glauben an den Vorzug der eignen Religion eine Intoleranz zu erblicken.

[3]) II. 48. C., S. 153.

[4]) I. 95. C., S. 48 ff. [5]) I. 81. C., S. 42 ff.

[6]) „Religion", d. h. für J. H. jüdische Religion. In dem Gespräch zwischen dem Chazarenkönig einerseits und Christ und Muslim anderseits zeigt der Philosoph deutlich, worin er die Schwächen der 2 Tochterreligionen Israels erblickt: im Christentum komme die Vernunft und auch die persönliche Erfahrung des einzelnen zu kurz, im Islam sei die Erwähltheit Mohameds nicht motiviert; beide Religionen beziehen sich auf die Wahrheit des im Alten Testament Erzählten: so werden wohl die Juden als die Stammväter der Religion am besten mit ihr vertraut sein.

Glaube an den Gott der Väter, der Israel in wunderbarer Weise aus Ägypten geführt, der ihm durch Mose sein Gesetz gegeben und Propheten zu dessen Bewahrung und Befestigung gesandt hat, der Glaube an die in der Thora erzählten Tatsachen [1]). Der Glaube Israels gründet sich somit nicht auf philosophische Spekulation über das Wesen der Gottheit, sondern ruht auf dem ungleich festeren Fundament unzweifelhafter historischer Tatsachen. So ist die göttliche Religion auch nicht wie die Vernunftreligionen ein Ergebnis langsam reifender Entwicklung, sondern sie verdankt ihr Entstehen dem unmittelbaren Schöpferwort des allmächtigen Gottes [2]). Die der sinaitischen Offenbarung vorausgehenden und in ihr gipfelnden historischen Tatsachen sind ebenso über jeden Zweifel erhaben wie der Akt der Offenbarung selbst. Damit ist allen künstlichen Vernünfteleien der Philosophen von vornherein der Boden entzogen; die Entstehung der Religion ist selbst eine geschichtliche Tatsache, darum nicht wegzuleugnen [3]). In dieser Abweisung jeder philosophischen Spekulation sieht J. H. ein Charakteristikum des Judentums. Nach Beweisen für Gott als den Schöpfer und Regierer der Welt mühen sich wohl die Philosophen ab, freilich ohne Erfolg; die jüdische Religion aber setzt die Existenz Gottes als unbezweifelbar voraus und verschmäht es Beweise da zu suchen, wo sie einerseits nie ausreichend zu erbringen und anderseits zu erbringen nicht nötig sind [4]). Das andere Charakteristikum der jüdischen Religion ist, wie schon oben angedeutet, das Zeremonialgesetz. Nicht als ob etwa die Rechts- und Sittengesetze weniger wichtig wären; im Gegenteil, sie sind auch für Israel die unerläßliche Lebensbedingung, und ohne sie wäre die bloße Erfüllung des Zeremonialgesetzes wert- und zwecklos [5]). Aber die Eigenart Israels kann nicht in jenen für alle Menschen in gleicher Weise verbindlichen Sittengeboten liegen; vielmehr beruht sie

[1]) I. 11. C., S. 16.

[2]) I. 81. C., S. 39. [3]) I. 83 ff. C., S. 39 ff.

[4]) I. 12—13. C., S. 17. Die Bibel selbst setzt ja Gottes Dasein voraus, wenn sie beginnt: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde".

[5]) II. 48. C., S. 152 f.

eben auf dem geoffenbarten Zeremonialgesetz [1]). Dasselbe ist ganz unabhängig von der menschlichen Vernunft: während das Sittengesetz sehr wohl vom Verstande gefunden und eingesehen werden kann, ist das Zeremonialgesetz nicht von der Vernunft geboten, aber auch nicht im Widerspruch mit ihr. Da der Grund dieser Gesetze nicht einzusehen ist, so liegt ihre verpflichtende Kraft einzig in ihrem Ursprung: es sind, wie Israel selbst erfahren hat, geoffenbarte Gottesgebote [2]). Damit ist ihre Wichtigkeit und Erhabenheit verbürgt, und Israel hat ein gutes Recht auf dieses sein besonderes Erbteil stolz zu sein [3]).

Über das Verhältnis von Glauben und Wissen, das bei J. H. zum Verhältnis von Prophetie und Philosophie wird, kann man aus dem bisher Gesagten schon den Schluß ziehen, daß es sicher kein feindliches sein wird. In der Tat steht der tiefreligiöse J. H., „die herrlichste Blüte des jüdischen Geistes“ [4]), prinzipiell auf Saadja's Standpunkt: Glauben und Wissen stimmen in ihren letzten Ergebnissen überein [5]). Allerdings ist diese Übereinstimmung — nach J. H. — bisher durch die Schuld der Philosophen kaum zu Tage getreten [6]). Der Glaube, so heißt es einmal, sei wohl gut für ein gläubiges Herz, einem ungläubigen aber zieme vielmehr das Forschen, zumal „da Forschen doch einmal zum Glauben führt“. So könnte sich also im Forscher zuletzt Wissen und Glauben vereinen [7]). Müssen doch die Philosophen sämtlich zugeben, daß die Formen der Dinge auf einen göttlichen Urheber zurückgehen. Auf Grund dieser Erkenntnis hätten sie eigentlich längst alle Einzelheiten der Schöpfung auf die unfaßbare, unendliche Weisheit Gottes beziehen und so zum Standpunkt des Glaubens kommen müssen; doch sie zogen es vor alles dem Zufall zuzuschreiben, oder hofften auf weitergehende Erkenntnis [8]). Ob diese Hoffnung sich aber jemals erfüllen werde, läßt J. H. dahingestellt.

[1]) Dazu rechnet J. H. z. B. auch die Feier der Sabbate und Feste.
[2]) II. 48. C., S. 154. [3]) II. 54—55. C., S. 160 f.
[4]) Kaufmann, J. H., S. 5. [5]) Vgl. oben, S. 21.
[6]) V. 5. C., S. 379 ff. [7]) V. 1. C., S. 374.
[8]) V. 5. C., S. 379 ff.

Was die Behandlung einzelner Probleme betrifft, so liegt hier J. H.' Bedeutung mehr in der Schärfe seiner Polemik als in der Fülle origineller Gedanken. So steht er in der wichtigen Frage der Willensfreiheit im wesentlichen auf Saadja's Standpunkt [1]).

Er bekämpft zunächst den Fatalismus der arabischen Orthodoxie, und zwar damit, daß er die Existenz des Möglichen aus der Erfahrung nachweist: der Mensch pflegt sich auf etwas Kommendes vorzubereiten, d. h. er versucht es in irgendwelchem Sinne zu beeinflussen; damit dokumentiert er, daß er nicht alles Geschehen unterschiedslos direkt auf Gott, sondern auf eine Kette von „Mittelursachen" zurückführt, die allerdings zuletzt in Gott, der prima causa, endet. Ferner liegt in der Tatsache, daß der Mensch das Mögliche tun oder unterlassen kann, der Beweis für seine Willensfreiheit.

Im einzelnen kennt J. H. vier Arten des Geschehens, abgestuft nach dem Grade der darin waltenden Freiheit. Es gibt: 1. direkt auf Gott zurückgehende, 2. durch Mittelursachen herbeigeführte, natürliche, 3. ohne Ordnung und Absicht verlaufende, aber doch von Mittelursachen abhängige, zufällige, 4. vom Willen des Menschen als Mittelursache abhängige, d. h. freigewählte Geschehnisse. Da der Mensch sich also bei seinem Tun beliebig und mit vollem Bewußtsein pro oder contra entscheiden kann, so hat er dementsprechend Lohn oder Strafe von Gott zu erwarten. Wäre das Handeln des Menschen reine Notwendigkeit, so wäre es auch sein Wählen selbst, d. h. die freie Wahl wäre aufgehoben. Dem widerspricht aber der Augenschein. Ginge alles Geschehen unmittelbar auf Gott zurück, so könnte der Mensch für sein Tun nicht verantwortlich gemacht werden, und der Unterschied von Gut und Böse hörte auf. Anderseits wird — nach J. H. — dem Machtbereich Gottes nichts entzogen, indem alles durch die Ursachenkette auf Gott zurückgeht.

---

[1]) Ich entwickle weiter die Ansichten J. H.', im wesentlichen genau seiner eignen Darstellung folgend, vgl. V. 20. C., S. 414 ff.

Obgleich das sicher eintreffen wird, was nach Gottes Willen eintreffen soll, ist es doch Sache des Menschen in angestrengtem Forschen und Wirken die Mittelursachen zu ergründen und in seinem Sinne zu verwerten.

Mit Saadja schränkt J. H., ohne es zu merken, die Allwissenheit Gottes zugunsten der menschlichen Willensfreiheit ein, indem er behauptet, daß Gott das Mögliche auch nur als möglich wisse[1]).

Das Ergebnis seiner Betrachtung faßt J. H. am Schluß in sechs Grundsätze zusammen[2]), deren letzter etwa so lautet: „Der Mensch hat die Freiheit gut oder böse zu sein; die Mittelursachen sind ihm oft unbekannt; große Ereignisse, vor allem die ganze Heilsgeschichte Israels, werden am besten unmittelbar auf Gott zurückgeführt". —

Beim Schöpfungsproblem geht J. H. von einem heftigen Angriff auf die Philosophie aus. Die Griechen sind in der Frage des Schöpfungsproblems nicht glücklich gewesen[3]). Diese Schwäche benutzt unser Philosoph, um vor der „Überschätzung" der gesamten griechischen Philosophie zu warnen. Er meint: die Griechen sind als Abkömmlinge Jafet's — im Gegensatz zu den Juden, den Nachkommen Sem's — überhaupt nicht im Besitze der Wahrheit und verdanken die Blüte ihrer Philosophie lediglich dem Eindringen orientalischer Strömungen. Ein Aristoteles z. B. müht sich umsonst um Beweise für die Ewigkeit der Welt, eine Annahme, die viel mehr Schwierigkeiten hat als die gegenteilige von der Weltschöpfung[4]). Vielleicht hätte Aristoteles, wenn er sich auf Bibel und Tradition hätte stützen können, die Weltschöpfung zu beweisen vermocht[5]), obgleich sich im allgemeinen dergleichen nicht beweisen läßt — freilich auch nicht widerlegen. Aber gesetzt auch, es wäre bewiesen, daß die Materie ewig, d. h. anfanglos sei, so behielte die Thora trotzdem weiter ihre Geltung, da sie nur von der

[1]) Vgl. oben, S. 27. [2]) V, 20. C., S. 422.

[3]) I. 62. C., S. 31 ff.

[4]) In der Leugnung der aristotelischen Weltewigkeit hält sich J. H. wieder an Al Gazzâli.

[5]) I. 65. C., S. 32.

Erschaffung dieser unsrer Welt redet[1]). Da die Sache nun aber zweifelhaft bleibt, so verdient die Tradition schon wegen ihres Alters und ihrer Herkunft den Vorzug vor den schwankenden, anfechtbaren Aussagen der spekulativen Philosophie. So hat Aristoteles, wenn er auch die im winzigsten Organismus waltende wunderbare Harmonie und Gesetzmäßigkeit der „Natur" zuschreibt und dieses Wort definiert[2]), damit garnichts erklärt und die Annahme eines schöpferischen Gottes nicht entbehrlich gemacht[3]). Denn die Kräfte der Natur sind wohl passiv in Tätigkeit, es fehlt ihnen jedoch der richtunggebende Verstand. Der Verstand aber ist die Kraft, welche der toten Materie die lebenspendende Form einhaucht; das vermag nur der allmächtige Schöpfer. Die Dinge der Welt sind also das zu Formende, sie sind so eingerichtet, daß ihnen der Schöpfer nur die bestimmte Form zu verleihen hat[4]).

Wir sehen, wie J. H. von einem heftigen Angriff gegen den Beherrscher des mittelalterlichen Denkens ausgeht — und wie er sich doch schließlich in einer so wichtigen Frage wie „Materie und Form" ihm anschließt, ohne einen Widerstreit mit religiösen Vorstellungen auch nur zu empfinden[5]). Es ist eben begreiflicher Weise auch J. H. nicht gelungen, sich von dem Einfluß des großen Stagiriten gänzlich frei zu machen.

Jedenfalls bleibt es unumstößlich wahr: die göttliche Schau der Propheten ist noch keinem Philosophen zuteil geworden, und die greifbare, anschauliche Darstellung der Propheten bietet uns ungleich mehr als alles abstrakte Denken der Philosophie, das obendrein vor Irrtum, Schein und Vorurteil nicht geschützt ist[6]). Die Philosophen sind im Vergleich zu

---

[1]) I. 67. C., S. 33. Eine eigenartige, trotz ihrer Unhaltbarkeit sehr beachtenswerte Meinung, die von Religiosität und wissenschaftlichem Freimut zeugt.

[2]) Arist., Phys., II. 1. [3]) I. 68 ff. C., S. 33 ff.

[4]) I. 68. C., S. 32 ff.

[5]) Ein solcher liegt einmal in der [willkürlichen] Einschränkung der Schöpfertätigkeit Gottes, vor allem aber in den Konsequenzen obiger Theorie, die zur Annahme einer ewigen Materie führt.

[6]) IV. 7. C., S. 328.

den Propheten wie „blödsichtig“. Anderseits ist zu bedenken, daß die Philosophen stets das zu leugnen pflegen, was ihrer beschränkten Erkenntnis nicht einleuchten mag — weshalb die Verkündigungen der Prophetie kein Gehör bei ihnen fanden [1]). Und doch: hätten sie mit dem „inneren Auge“ der Propheten sehen können, sie hätten sicher deren Wahrheit anerkannt, ja sie hätten die Möglichkeit der Prophetie spekulativ zu ergründen unternommen [2]). Ob ihnen das gelungen wäre? Wahrscheinlich ebensowenig, wie sie mit ihren sonstigen „Beweisen“ glücklich gewesen sind. „Beweisgründe führen irre; durch sie kommt der Mensch zu Gottesleugnung und zu schädlichen Ansichten“ [3]). Durch „Beweise“ sind Dualisten, Materialisten, Feueranbeter zu ihrem Irrglauben gekommen, durch „Beweise“ haben sich die Philosophen jenen weltentrückten Gott konstruiert, dem sie nicht einmal einen Namen beilegen [4]). Für die Philosophen ist das Streben nach Gotteserkenntnis lediglich eine wissenschaftliche Sache, nicht aber ein Bedürfnis des Herzens und Gemütes [5]). Daß sie bei ihrem Forschen oft auf Abwege kommen, ist begreiflich und entschuldbar [6]). Grade die besten von ihnen haben ja eingeräumt, daß sie von Religion nichts verstünden [7]). Am schärfsten spricht sich der Unterschied zwischen Philosophen und Frommen darin aus: „Ich habe erkannt, welcher Unterschied zwischen Abrahams und Aristoteles' Gott vorhanden ist: nach jenem sehnt sich die Seele infolge von Neigung und Anschauung, nach diesem lenkt bloß das abstrakte Denken“ [8]). Unsre religiöse Erkenntnis verdanken wir also allein den Propheten, die einen „offeneren Blick“ haben als die philosophischen Denker [9]). Diese sind freilich Meister in der Dialektik und in der Überredungkunst, und viele sind darum geneigt, sie höher als die Propheten zu stellen. Und doch will der Philosoph nur das lernen und lehren, was in der Seele des Propheten längst vorhanden ist [10]).

---

[1]) IV. 3. C., S. 323.
[2]) IV. 3. C., S. 323.
[3]) IV. 3. C., S. 309.
[4]) Ibid.
[5]) IV. 13. C., S. 332.
[6]) Ibid., S. 333.
[7]) IV. 13. C., S. 332 ff.
[8]) IV. 16. C., S. 338.
[9]) IV. 3. C., S. 321.
[10]) V. 16. C., S. 408.

Dazu kommt, daß jene Dialektik durch falsche Meinungen und Zweifel dem Glauben gefährlich werden kann [1]). Der Prophet hingegen wird durch Belehrung wenige Gegner widerlegen oder überzeugen können; er braucht „naturbegabte", d. h. für seine Lehren empfängliche Gemüter; für solche aber genügt eine bloße Andeutung, und leicht entzündet sich in ihrem Herzen das Licht des Glaubens [2]). Und der Glaube an die Offenbarung als an ein Erlebnis, ein historisches Faktum, ist trotz aller daran haftenden, schwer faßlichen Nebenumstände absolut gesichert und kann durch keine philosophische Skepsis erschüttert werden [3]). J. H. meint sogar, daß die Thora in ihrer Gesetzgebung grade darum so ins Detail hineingehe, um dem Forschen und der spekulativen Willkür eine Grenze zu ziehen; sonst hätte philosophischer Scharfsinn vielleicht das Doppelte von dem herausgeklügelt, was die Israeliten erlangt haben [4]). Bei solcher Spekulation wäre eine Einheit in religiösen Dingen eine Unmöglichkeit: der einzelne würde sich aufgrund seines Forschens seine eigne Religion zurecht zimmern [5]).

Damit streifen wir die Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung. Diese Frage ist auch bei J. H. zu stellen, da er wenigstens theoretisch die Meinung vertritt, daß das Denken zu den gleichen Ergebnissen wie der Glaube gelangen könne [6]). Sie löst sich durch folgende Erwägungen. Die Sinnlichkeit sowie die rein äußerliche Betrachtung der Natur führen den Menschen notwendig zu Irrtümern und Aberglauben, z. B. zur Anbetung des Feuers, der Gestirne, bestimmter Tiere o. ä. Vor solchen Abwegen schützt, wie oben dargetan, auch die philosophische Forschung nicht, welche in Gott wohl die causa prima erblickt, ihm aber jede Beziehung zur Welt und zum Einzelwesen und jedes Wissen darüber abspricht [7]). Erst durch

---

[1]) Ibid. [2]) Ibid., C., S. 400.
[3]) I. 91. C., S. 47. [4]) I. 99. C., S. 60.
[5]) II. 49. C., S. 154. [6]) Vgl. oben, S. 54.
[7]) „Man kann es" — sagt J. H. im Anschluß an Al. Gazzâli mit deutlicher Ironie — „Aristoteles nicht übelnehmen, wenn er über die Beobachtung der Gebote spottet, da er im Zweifel darüber ist, ob Gott überhaupt etwas davon weiß." [IV. 16. C., S. 338.]

die Offenbarung ist der Menschheit die Wahrheit über Gott und sein Wirken im Verhältnis zur Welt zugänglich und dem einzelnen Menschen eine persönlich-innerliche Beziehung zu Gott ermöglicht worden[1]). Beweis dafür ist, daß alle, zu denen die Kunde von Israels Heilsgeschichte gedrungen, sich die Wahrheiten derselben angeeignet haben[2]). So erweist sich die Offenbarung als notwendig infolge der Fehlschlüsse des Denkens, welches die Menschheit nimmermehr zur wahren Erkenntnis Gottes führen kann[3]) Ähnlich sagt schon Bachja[4]). Des weiteren muß die Offenbarung den Vernunft- und Sittengesetzen, deren Ursprung im menschlichen Verstande zu suchen ist, das rechte Maß und eine harmonische Gestaltung geben. Erst die Spezialisierung dieser Gesetze gestattet dem Menschen ein bis in die Einzelheiten geregeltes, gottgeweihtes Leben zu führen[5]). Mit denselben Argumenten operieren — wie erinnerlich — schon Saadja und Bachja[6]). Endlich ist die Offenbarung besonders für Israel von der größten Bedeutung darum, weil es ihr die Kenntnis der Zeremonialgesetze verdankt, zu denen der menschliche Verstand aus eigner Kraft nicht hätte gelangen können[7]). Da nun aber unser Verstand mit dem göttlichen nicht vergleichbar, so sollten wir uns auch nicht abmühen, die Gründe für jedes einzelne Gesetz auszuklügeln, wenngleich sie sich meist von selbst ergeben[8]). Auch hierin folgt J. H. der Ansicht Saadja's[9]).

J. H. faßt seine Wertschätzung der Offenbarung dahin zusammen: sie sei als das göttliche Licht glänzender, erhabener und nützlicher als die herrlichste Naturschöpfung, die Sonne[10]).

Im Anschluß daran sei noch erwähnt, daß J. H. auch die Notwendigkeit der mündlichen Tradition zu erweisen sucht. Die Gebote der Thora brauchen unbedingt jene Erklärung und

[1]) II. 54. C., S. 160. [2]) Ibid., C., S. 161.
[3]) IV. 3. C., S. 309 ff. [4]) Vgl. oben, S. 40.
[5]) III. 5. C., S. 206 ff. [6]) Vgl. oben, S. 30 u. S. 40.
[7]) III. 7. C., S. 211 ff.
[8]) II. 60. C., S. 167. J. H. gibt dort u. a. eine Begründung der Reinheitsgesetze.
[9]) Vgl. oben, S. 30. [10]) II. 56. C., S. 162.

feste Umgrenzung für den praktischen Gebrauch, die ihnen die Tradition gegeben hat. Die Zuverlässigkeit derselben beruht auf ihrem inneren Wert, und es wäre ein Unding sich von ihr lossagen zu wollen, ohne Besseres an die Stelle des Verworfenen setzen zu können [1]). Ohne Tradition gäbe es keine Einheitlichkeit in der Religion, alles bliebe der subjektiven Auffassung des Individuums überlassen. Gewisse Gesetze werden allerdings von uns mit anderen Augen angesehen wie von seiten der Tradition. Aber wenn wir deren Auffassung prüfen und auf ihren Ursprung zurückführen, so erkennen wir, daß sie nicht etwa planlos und willkürlich, sondern ganz dem Sinn und Geist der Thora angepaßt ist [2]). So ist durch Annahme der Tradition aufs wirksamste der juristischen Haarspalterei wie der eigenmächtigen Sektiererei vorgebeugt [3]). Wenn es nun auch besser ist, daß wir uns in der Theorie mehr auf den Verstand jener weisen Gesetzeslehrer als auf den eigenen verlassen [4]), und wenn wir auch — aus obigen Gründen — in der Praxis den Anordnungen unsrer Weisen unbedingt folgen müssen, so soll dennoch die Freiheit des Denkens und Forschens nicht aufgehoben oder eingeengt sein. —

J. H. verdient — abgesehen von allen anderen Vorzügen seines Werkes – schon wegen der Originalität seiner Auffassung und der Klarheit seiner Darstellung einen Ehrenplatz unter den mittelalterlichen Denkern. Der kühne Versuch Glauben und Wissen scharf von einander zu trennen, ohne die eine Sphäre zugunsten der anderen einzuschränken, die Religion aber vorzugsweise zu einer Sache des Herzens zu machen, zeigt den Dichterphilosophen auf einer einsamen Höhe, zu der selbst größere Denker nach ihm sich so leicht nicht aufzuschwingen vermögen. Ihm ist die Philosophie im wesentlichen nichts weiter als ein großer Irrgarten, in dem sich die Menschen allezeit vergeblich bemühen einen Ausgang, ein Ziel zu finden: die letzten und wichtigsten Rätsel löst sie nicht. Demgegenüber umfaßt der

[1]) III. 33. C., S. 250 ff. Eine scharfsinnige Polemik gegen die Karäer (vgl. oben S. 9 f.), wie sie ähnlich schon Saadja versucht hatte.
[2]) III. 49. C., S. 279 ff. [3]) Ibid., C., S. 281.
[4]) III. 73. C., S. 303.

Glaube den ganzen Menschen, er gibt jenen letzten Fragen eine befriedigende Lösung, er befriedigt die unabweislichen Bedürfnisse des Herzens und Gemütes, er gibt dem Wollen des Menschen Richtung und Ziel; er ist ferner fest gegründet auf historischen Tatsachen und auf den Lehren der auserwählten Menschen: der gottbegnadeten Propheten und der großen Lehrer der Vergangenheit.

Bei solcher Gegenüberstellung muß freilich die Philosophie schlecht abschneiden; ein Versuch Glauben und Wissen auszugleichen, erscheint unausführbar, ja töricht.

Vor dieser Einzigartigkeit in der Grundanschauung müssen offenkundige Schwächen in einzelnen Punkten, z. B. in seiner Theorie der Prophetie, verblassen. Ebensowenig tut es seiner Bedeutung Abbruch, wenn er sich gern an große Vorbilder anlehnt, an einen Gazzâli, Saadja und den ihm geistesverwandten Bachja und auch — da kein Mensch sich den Einflüssen seiner Zeit ganz entziehen kann — an Aristoteles. — So gilt von ihm mehr als von jedem anderen das schöne Wort Kaufmanns[1]):

> „Darum bleibt er nimmer alternd in ewiger Jugend stets gleichsam der modernste Geist unter den jüdischen Denkern des Mittelalters, weil er mit dem Ewigen und Unveränderlichen in der Menschenbrust, mit dem Gefühl, das Judentum erfaßt hat".

V. Abraham ibn Daud (c. 1110—1180).

Jehuda Halewi's Gedanken finden sich zahlreich verstreut[2]) in dem Werke Emunah Ramah des Abraham ibn Daud aus Toledo[3]) (c. 1110—80). Weniger originell und tief, behauptet

[1]) Kaufmann, J. H., S. 40.

[2]) Über A. i. D. vgl. Graetz, Gesch. d. J., VI, S. 190 ff. Die Beziehungen J. D.' zu J. Halewi bespricht Kaufmann, Attributenlehre, S. 241 ff. — Ich zitiere nach der Text-Ausgabe von S. Weil: Das Buch Emunah Ramah, Frankfurt 1852, und zwar die Seitenzahlen des Textes und der deutschen Übersetzung.

[3]) Interessant ist, daß J. D. niemals den Namen des großen Dichterphilosophen nennt, dem er so viele Anregungen zu verdanken hat, während

sein Buch dennoch bleibende Bedeutung, weil es zum ersten Mal ein religionsphilosophisches System im engen Anschluß an den Aristotelismus darstellt und damit vielfach grundlegend für das Werk geworden ist, welches den „erhabenen Glauben“ in den Schatten gestellt hat: den „Führer der Verirrten“ des Maimonides.

Es sei gleich hier bemerkt, daß die aristotelische Neigung bei J. D. in stetem Kampfe mit seinen religiösen Anschauungen liegt. Daher darf man sich nicht über die vielen Unebenheiten und Inkonsequenzen in diesem System wundern, dem es bei allem Scharfsinn an der nötigen Abrundung doch noch fehlt.

Wir betrachten wieder zunächst J. D.' Theorie vom Wissen und vom Glauben im einzelnen, dann das gegenseitige Verhältnis beider.

Das Wissen besteht entweder aus Begriffen oder es entstammt der Erfahrung; diese kann entweder selbst beobachtet oder von anderen uns überliefert sein und ist je nach der Glaubwürdigkeit des Überliefernden mehr oder weniger zuverlässig [1]). Das begriffliche Denken ist die erhabenste Aufgabe, die darauf sich gründende wissenschaftliche Tätigkeit die edelste Fähigkeit des Menschen, sein „Vorzug“ vor allen anderen Wesen der Natur, der Endzweck seines Daseins [2]). In dieser Erkenntnislehre wie in der Wertschätzung des Intellektuellen erweist sich J. D. vornehmlich als Schüler des Aristoteles. Die Vernunft gliedert sich gleichsam in zwei verschiedene Äste, einen spekulativen, „nach oben gerichteten“, durch den sie allmählich zur höchsten Vollendung im Wissen aufsteigt, und einen moralischen, „nach unten gerichteten“, durch den sie sich die Herrschaft über die irdischen Triebe sichert [3]). Die spekulative Seite hat

---

er sich z. B. mit Gabirol öfters weitläufig auseinandersetzt. Vielleicht ist die Ursache für dieses immerhin auffällige Schweigen darin zu suchen, daß der Aristoteliker J. D. gegen seinen hochberühmten, von ihm selbst als Dichter gepriesenen Zeitgenossen Jehuda Halewi offen zu polemisieren sich scheut. [Vgl. dazu Kaufmann, a. a. O.]

[1]) Weil, Text S. 69, Übers. S. 87.

[2]) W., S. 45 u. 57.

[3]) W., S. 33 u. 41—42.

— wieder echt aristotelisch — zweifellos den Vorrang vor der moralischen; denn sie allein erhebt den Menschen auf die Stufe der Engel[1]).

Mit dieser Hochschätzung der theoretischen Philosophie stimmt freilich nicht recht die Behauptung überein, daß das Ziel aller Philosophie die Tat, also das sittliche Handeln sei[2]), zumal wenn die abstrakte Gotteserkenntnis die oberste Spitze in der Stufenleiter der Wissenschaften bilden soll[3]).

Das Denken ist ferner, weil unabhängig von allem empirisch Gegebenen, höher zu schätzen als irgend eine sinnliche Anschauung[4]). Das ist eine bewußte Opposition gegen Jehuda Halewi's Bewertung der sinnlichen Anschauung, der zufolge lediglich die Accidentien, d. h. die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge, das einzige Objekt für den menschlichen Verstand bilden[5]). Die Vernunft ist nach J. D. auch sehr wohl imstande zu einer gewissen Gotteserkenntnis zu gelangen; sie soll sich nicht bei überkommenen Ansichten darüber beruhigen, sie darf auch nicht beim Wirken Gottes in der Natur stehen bleiben, wie es meistenteils geschieht[6]). Auch hier ist ein Gegensatz zu Jehuda Halewi zu konstatieren, der der Vernunft im Felde der Gotteserkenntnis von vornherein jede Möglichkeit des Vorwärtskommens abspricht[7]). Nach J. D. spekulieren „die Besten" selbständig über die höchste Ursache und kommen zu bestimmten, wenn auch nur negativ zu verstehenden Aussagen über Gott, so: daß er einzig sei, d. h. kein Wesen ihm vergleichbar[8]). Überhaupt sind alle „Eigenschaften" Gottes, von denen in der Bibel so oft die Rede ist, ohne Zweifel negativ aufzufassen bezw. bildlich gemeint[9]). Jedenfalls gelangt aber die Vernunft aus sich heraus zu bestimmten Aus-

[1]) Ibid. [2]) W., S. 4 u. 6.
[3]) W., S. 45 u. 57.
[4]) W., S. 55 u. 69. [5]) Vgl. oben S. 45 f.
[6]) W., S. 47 u. 60. [7]) Vgl. oben, S. 46 f.
[8]) W., S. 47 u. 60 ff.; 51 u. 64–65.
[9]) Ibid. W., S. 50 u. 64. Hierbei kommt allerdings die Philosophie leicht auf Abwege und scheidet sich von den Lehren der Religion, wovon weiter die Rede sein wird.

sagen über das Wesen Gottes. Endlich vermag unsere Vernunft Sicheres über die Existenz dreier getrennter Welten auszumachen: einer rein geistigen, körperlosen, einer himmlischen, aber körperhaften, einer irdisch-vergänglichen [1]).

Ist so das die letzten Fragen über Gott und Moral umspannende Machtgebiet der menschlichen Vernunft gewiß recht umfangreich, so fehlt ihr doch zur unumstrittenen Herrschaft noch sehr viel; denn auch der Glaube kommt bei J. D. nicht vollständig zu kurz. „Wahrhaft gläubig ist, wer an der Tatsache der Offenbarung, an der Verbindlichkeit des mit der Vernunft wohl zusammenstimmenden Gottesgesetzes und an der Wahrheit der Propheten festhält, auch wenn er Grund und Absicht dabei nicht erkennen sollte [2]). Umgekehrt muß man demjenigen, der für jedes einzelne Gebot eine Begründung auszuklügeln versucht, den guten Willen zur Frömmigkeit absprechen [3]). Ähnlich urteilt Jeh. Halewi [4]). Grade jene „positiven" Gebote, deren Grund uns nicht klar ersichtlich, sind ein Prüfstein für unsern Gehorsam gegen Gott, hier scheidet sich der Gläubige vom Ungläubigen. Auch hier kann man an Jeh. Halewi's Einfluß denken [5]). Man sieht, wie ängstlich J. D. bemüht ist die Konsequenzen seiner im Punkte der Erkenntnistheorie und Metaphysik rationalistisch gefärbten Lehren — nicht zu ziehen. Darum sind ihm aber die Zeremonialgesetze nicht, wie Jeh Halewi meint, das Wesentliche in der Religion, ebensowenig wie die Rechts- und Sittengesetze, da diese nach J. D. letzlich von der Religion ganz unabhängig sind [6]). J. D. hebt hierbei mit besonderem Nachdruck hervor, daß sich die Bekenner der verschiedensten Religionen durch das einigende Band der „Vernunftreligion" zu einem Bunde vereinigen lassen und friedlich neben einander leben können [7]) — ein interessanter Anklang an aufklärerische Gedanken des 18. Jahrhunderts! Wie allgemein verbindlich diese „Vernunftgebote" sind, beweist die Tatsache, daß selbst eine Räuberbande nicht

[1]) W., S. 68 u. 85. [2]) W., S. 103—104 u. 133—134.
[3]) Ibid. [4]) Vgl. oben, S. 46—47.
[5]) Ibid. [6]) W., S. 75 u. 94.
[7]) Ibid.

ohne sie auskommen kann [1]). Ganz dasselbe Argument bringt auch Jeh. Halewi [2]). In diesen Gesetzen wird also wohl das Charakteristikum des Judentums nicht zu suchen sein. Das Wesentliche in ihm, sind vielmehr seine Grundsätze und ewig giltigen Lehren, die mit den Ergebnissen der Wissenschaft von zwei Jahrtausenden so glänzend übereinstimmen [3]). Die Gerechtigkeit ist wie das Fundament des Alls so die Basis der Religion, „der Anfang der Gesetze“ [4]). Damit sowie mit der Betonung der intellektuellen Seite ist Jeh. Halewi's prinzipieller Standpunkt zwar aufgegeben, im einzelnen aber finden sich oft überraschende Anklänge an die Auffassung Jeh. Halewi's. So wird die Offenbarung nicht etwa rationell begründet, sondern allein mit dem Hinweis darauf, daß ein historisches Ereignis, welches 600000 Augenzeugen habe, nicht angezweifelt werden könne [5]), hier sei absichtliche Täuschung oder Irrtum völlig ausgeschlossen: ein Argument Jeh. Halewi's [6])! Besser kommt die Macht der ratio und damit der Gegensatz zu Halewi in der eigenartigen Auffassung J. D.' von der Prophetie zum Ausdruck [7]). Er unterscheidet hier drei Stadien: am niedrigsten stehen die sogenannten „wahren Träume“. Die Phantasie empfängt vom „tätigen Verstande“ (νοῦς ποιητικός) die Fähigkeit die Erlebnisse der Vergangenheit zu reproduzieren oder auch in die Zukunft zu schauen, wozu nur Gesundheit des Körpers und eine unbestimmte „höhere Veranlagung“ erforderlich ist [8]). Solche Träume kleiden sich gern symbolisch ein

---

[1]) Ibid.

[2]) Cusari II. 48. Cassel, S. 152 ff.

[3]) W., S. 4 u. 6. Daß diese „Übereinstimmung“ erst genau nachzuweisen wäre, sieht J. D. nicht; hierin zeigt er sich als blinder Aristoteliker.

[4]) W., S. 99 u. 126. Das soll zu der berühmten „goldenen Mittelstraße“ der Tugendlehre des Aristoteles eine Parallele sein. Welche „Grundsätze“ des Judentums J. D. übrigens meint, unterläßt er leider anzugeben.

[5]) W., S. 70 u. 88. Vgl. damit die entgegengesetzte Äußerung über den Wert des Anschauens, oben S. 64.

[6]) Vgl. Cusari I. 83 f. Cassel, S. 39 ff.

[7]) W., S. 71 u. 88 ff. [8]) Ibid.

und sind, wenn auf ganze Völker Bezug nehmend, prophetischen Charakters [1]). Die nächst höhere Stufe sind die prophetischen Gesichte, die im Halbschlaf, nach biblischem Sprachgebrauch in „Angst und Bestürzung“ geschaut werden [1]). Am höchsten endlich steht der mit vollem Bewußtsein redende Prophet, der seiner Phantasie Herr ist und sie zu allerlei Bildern und Gleichnissen benutzt [2]). Ein solcher Mann ist gleichzeitig ein großer Denker, ein Gottesbote, der durch sein Wort die Menschen zu Tugend und Wahrheit führen soll und Macht über die Geschicke der Völker wie über den Lauf der Natur hat [3]). Ob die Befähigung zur Prophetie angeboren oder lernbar ist, wird nicht entschieden. Jedenfalls ist sie ein Gnadengeschenk Gottes, insofern sie eine gewisse Anlage und Talent voraussetzt, das dann freilich durch Übung und geeigneten Umgang ausgebildet werden kann [4]). Nächstdem ist die Prophetie wie bei Halewi gebunden an das Volk Israel und an Palästina [4]). Als Beweisgrund für die Wahrheit der Prophetie vermag J. D. wieder nur ganz wie Halewi [5]) die Tatsache zu setzen, daß der wahre Prophet eben vom ganzen Volke anerkannt wird, wie z. B. Mose. Wie hätte sich Täuschung oder Lüge Jahrhunderte lang in einem ganzen Volke zu so unbedingter Autorität erheben können, ohne nur auf Widerspruch zu stoßen? Die Israeliten haben eben die Wahrheit ihrer Propheten durch eignes Erleben bestätigt gefunden, und dies schließt alle etwaigen Zweifel an der Wahrheit der Sache aus [6]) Desgleichen sieht J. D. ganz wie Halewi [7]) in der seit Mose ununterbrochen fortlaufenden Kette der Überlieferung ein unanfechtbares Kriterium für deren Zuverlässigkeit [8]).

Wie J. D. in diesen Fragen zwischen Aristoteles und Jeh. Halewi hin und her schwankt, so kann er sich auch im Un-

---

[1]) Ibid. [2]) W., S. 72 u. 90.

[3]) W., S. 73 u. 91. Der Prophet ein „Mittler“ zwischen Gott und Geschöpfen.

[4]) W., S. 74 u. 92—93. Ganz dasselbe vgl. Cusari I. 103, Cassel S. 62.

[5]) Cusari I. 48 u. 51. Vgl. oben S. 52 f.

[6]) W., S. 81 u. 101 ff. [7]) Cusari, I. 25, Ende.

[8]) W., S. 78 u. 98.

sterblichkeits-Problem nicht bestimmt entscheiden: im Grunde den Glauben an Unsterblichkeit teilend[1]), schließt er sich doch im einzelnen so an den Stagiriten an, daß dieser Glaube in wesentlichen Punkten erschüttert scheinen könnte. Da die Frage also ungeklärt bleibt, sei nur einiges aus den breiten Ausführungen J. D.' erwähnt.

Die Seele ist die Entelechie des zu ihr gehörenden Körpers, daher ist auch ihre Entwickelung je nach dem Körper verschieden: die Seele des Menschen ist wie sein Leib am höchsten entwickelt[2]). Durch diese Wechselbeziehung ist nun aber die Unsterblichkeit arg gefährdet. [Darum hatte schon Aristoteles den νοῦς ποιητικός aus der Reihe der Seelenkräfte herausgehoben und ihm Unsterblichkeit zugesprochen. Da aber dieser νοῦς ποιητικός die allen Menschen gemeinsame Denkfähigkeit darstellt, die Individualität jedoch grade durch die niederen Seelenkräfte begründet wird, so bleibt die Möglichkeit einer individuellen Unsterblichkeit nach Aristoteles unerklärt.]

J. D. kann nun diese Schwierigkeit auch nicht beheben[3]). Anderseits verteidigt er die Unsterblichkeit durch Hinweis auf viele Stellen der Schrift[4]), ohne freilich die individuelle Unsterblichkeit hierbei zu berücksichtigen. —

Unter diesen Umständen ist es unmöglich den Umfang und die Grenzen des Glaubens genau abzustecken. Und noch schwerer ist die Entscheidung darüber, ob in J. D.' System der Glaube oder das Wissen eine größere Autorität besitzt. Die Entscheidung wird auch durch genauere Betrachtung des Verhältnisses von Glauben und Wissen zu einander kaum erleichtert: der Philosoph liebt das eine und will das andre nicht missen. Da steht zuerst die fast zum Dogma gewordene Behauptung von der Übereinstimmung zwischen Philosophie und Religion[5]). Die Philosophie ist nach vielen Irrfahrten schließlich da angelangt, wo die Religion Israels seit ihrer Geburt steht; jene hält nun allerdings seit 1500 Jahren an der Lehre von Gottes Einheit und Einzigkeit fest, aber sie verdankt

[1]) W., S. 39 u. 49. [2]) W., S. 20 u. 27 ff.
[3]) W., S. 37 f. u. 47 f. [4]) W., S. 39 u. 49.
[5]) W., S. 1 u. 1.

dieselbe jüdischer Mitarbeit. Nur Israel kennt die Wahrheit schon seit den ältesten Zeiten, sie ist ihm — ganz wie Jeh. Halewi sagt [1]) — durch göttliche Gnade „mühelos“ in den Schoß gefallen, und es hat sie dann den anderen Völkern vermittelt [2]). Jetzt ist es eine anerkannte Tatsache, daß die Wahrheiten der Philosophie in der hl. Schrift enthalten sind [3]). Der Gedanke von Israels Mission, den Völkern, welche die Wahrheit lange vergeblich suchten, sie schließlich zu bringen, findet sich auch bei Jeh. Halewi [4]). Überhaupt ist es verwunderlich, wie weit grade hier die Übereinstimmung zwischen beiden Denkern geht. Der wahre Philosoph, meint J. D., kennt kein höheres Lebensideal als die Erfüllung der Zehngebote mit ihren Prinzipien des Glaubens, der Moral und der menschlichen Ordnung [5]). Die Rechts- und Sittenlehren der praktischen Philosophie sind die Gesetze der Thora; von ihr ging jene aus, zu ihr kommt sie zurück [6]), die Thora enthält die schönsten und besten Regeln der Sittlichkeit. In theoretischer Beziehung freilich, das gibt J. D. zu, weicht die Philosophie erheblich von der Thora ab, wie oben schon angedeutet [7]). Die Philosophie hat das Bestreben, Gottes Wesen begrifflich zu erfassen und ist so zu dem Ergebnis gelangt, daß man Gott überhaupt keine Eigenschaften beilegen dürfe; sie spricht nur von gewissen Beziehungen zwischen Schöpfer und Geschöpfen, leugnet aber, daß der Schöpfer ein Wissen von den Einzeldingen haben könne. Sie kommt damit zu Konsequenzen, die weder dem Denker genügen noch mit der Religion in Einklang zu bringen sind. Solche Lehren wie Sphären- und Emanationstheorie sind haltlose Hypothesen und entspringen nur dem Bemühen, die großen Schwierigkeiten in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt zu lösen, um dann in um so größere zu verstricken [8]). Wir ver-

[1]) Vgl. oben, S. 58 f.
[2]) W., S. 63 u. 79. [3]) W., S. 3 u. 5.
[4]) Cusari, II. 54. [5]) W., S. 99 u. 128.
[6]) W., S. 101. [7]) Vgl. oben, S. 65 f.
[8]) W., S. 81 ff. u. 103 ff. „Gott weiß, daß wir von solchen Glaubenssätzen dieser Philosophie frei sind“, sagt J. D. mit Selbstbewußtsein (W., S. 87 u. 110.)

stehen es darum, wenn J. D. die Einbildung der Philosophen tadelt, denen nichts in der Welt für unbegreiflich gelte. „Wir sind darin", so meint er stolz, „Gott sei Dank andrer Meinung" [1]).

Wie schlimm es in dieser Hinsicht um die angebliche Übereinstimmung von Religion und Philosophie bestellt ist, lehrt J, D.' Behandlung des Schöpfungs- und Willensfreiheit-Problems. Bei jenem ist unser Philosoph besonders inkonsequent.

Von aristotelischen Gedanken ausgehend [2]), behauptet er. Aus einer beliebigen Substanz, z. B. Gold, lassen sich unendlich viele „künstliche" Formen herstellen, z. B. aus Gold Ringe, Scepter, Münzen u. s. w. Immer aber bleibt Name und Begriff der ursprünglichen Substanz in diesen „künstlichen" Formen erhalten: alle genannten Gegenstände z.B. sind „golden". Anders ist es beim Auftreten der „göttlichen" (natürlichen) Formen z. B. bei der Verwandlung des Wassers in Luft [3]); hier geht Name und Begriff der ersten Substanz (Wasser) vollständig verloren. Nun sehen wir aber, daß die bekannten vier Elemente sich fortwährend in einander verwandeln. Es muß also ein Etwas vorhanden sein, an dem dieser ewige Wechsel sich vollzieht, ein stets gleich bleibender Träger aller Veränderung; wir nennen ihn „Urmaterie". J. D. empfindet gar wohl, daß er mit der Annahme dieses aristotelischen Prinzips an einem entscheidenden Punkte steht. Den Widerspruch mit der biblischen Schöpfungslehre kann er nicht ausgleichen, eine Widerlegung der aristotelisch-arabischen Lehre, wie sie z. B. Saadja versucht [4]), oder eine philosophische Bekräftigung für die Lehre der Bibel gibt J. D. auch nicht.

Seine Lösung besteht darin, daß er seltsamerweise die Urmaterie von Gott zuerst geschaffen sein läßt [5]). Damit ist

---

[1]) W., S. 67 u. 84. [2]) W., S. 9—11 u. 13 -17.

[3]) Ibid. — J. D. verdankt diese Theorie zum guten Teil Gabirol, gegen dessen Auffassung der Substanz und „ersten Materie" er allerdings heftig polemisiert. (Vgl. das Nähere hierüber bei Guttmann, a. a. O., S. 47 ff.)

[4]) Vgl. oben, S. 21 f. [5]) W., S. 10 u. 14.

streng genommen der Bruch mit der aristotelischen Lehre vollzogen; denn die Urmaterie hört damit auf ewig zu sein. J. D. hat somit die Hauptschwierigkeit umgangen, sein Glaube an die Wahrheit der Schrift ist mächtiger als alle Schulweisheit.

Wie vollzieht sich nun der Schöpfungsakt weiter? Gott verleiht jener Urmaterie zunächst die „Form der allgemeinen Körperlichkeit", d. h. dasjenige, was die notwendige Voraussetzung aller Körper überhaupt ist: die Form der Ausdehnung (Kohärenz) [1]). Dann folgt die Schöpfung der Formen von bestimmten Körpern und zwar der Elemente; endlich die Verbindung dieser Formen mit der „allgemeinen Körperlichkeit", wodurch die Elementarkörper Wasser u. s. w. entstehen. Aus der Verbindung dieser letzteren entspringen alle irdischen Dinge [2]).

Letzten Endes sind also Urmaterie und Urform (Kohärenz) die Grundlage unsrer irdischen Körper.

All dies verträgt sich nach J. D. mit der Lehre der Bibel. Es gilt nun bloß noch das Band mit Aristoteles, das, wie oben erörtert, zerschnitten war, wieder zu knüpfen. J. D. tut das, indem er in dem geschilderten Schöpfungsakt nicht etwas Reales, den tatsächlichen Hergang des Ereignisses, sondern nur eine Annahme unsrer Vernunft erblickt [3]). Gott kann unmöglich zuerst die (unbestimmten) allgemeinen Formen und dann erst die (bestimmten) Einzelwesen gebildet haben; denn es gehört zum Wesen Gottes, stets nur Bestimmtes, Zweckvolles, Individuales zu schaffen [3]). Somit hat es eine „Urmaterie" in Wahrheit nie gegeben, das ist nur eine Fiktion, zur Erklärung des Entstehens der Körperwelt ersonnen. — In der Frage nach der Substantialität von Stoff und Form folgt J. D. ganz dem Stagiriten: der Stoff habe bloß dynamische, die Form dagegen aktuelle Substantialität [4]). Zum Werden der Dinge ist außer Stoff und Form noch ein Drittes, die Privation, (στέρησις des Aristoteles) notwendig [5]). Alles Seiende muß aus einem ganz bestimmten Andersseienden

[1]) Ibid. [2]) Ibid.
[3]) W., S. 10 u. 15. [4]) W., S. 11 u. 15.
[5]) Ibid., S. 16.

entstanden sein, z. B. ein Vogel aus einem bestimmten Nicht-Vogel, und zwar aus dem Ei, das nur die Möglichkeit hat ein Vogel zu werden. Dieses Andersseiende (also z. B. das Ei) wird seiner Form (der Eiform) „beraubt“ und nimmt eine neue Form (die Vogelform) an. So ist die Privation beim Entstehen jedes Dinges vorhanden.

Das Problem der Willensfreiheit ist für J. D. von so großer Wichtigkeit, daß es den Anstoß zur Abfassung des Emunah Ramah gegeben hat [1]). Im Anschluß an die Mutazilun, besonders an Ibn Sina [2]), sowie an Saadja und Jeh. Halewi (peripatetische Anschauungen beeinflussen ihn in dieser Frage wenig) kommt J. D. zu dem interessanten Schlusse, sowohl die Allwissenheit als die Allmacht Gottes zugunsten der menschlichen Willensfreiheit einzuschränken.

Ich greife aus der etwas ungeordneten Gedankenreihe das Wesentlichste heraus.

Gott erkennt sich selbst auf das allervollkommenste [3]). Je freier nämlich ein Wesen von Materie ist, desto vollkommener ist seine Erkenntniskraft; denn alle Mangelhaftigkeit, alles Übel wurzelt in der Materie. Darum hat Gott als immaterielles Wesen die vollkommenste Erkenntnis [3]).

Sofort erhebt sich die Frage: woher stammt das Böse in der Welt? Wie kann es neben der göttlichen Vorsehung ein selbständiges Dasein behaupten? Ist alles Geschehen lediglich ein Werk der göttlichen Vorherbestimmung, so müßte es folgerichtig auch das Böse sein. Doch das würde gegen Gottes Wesen verstoßen. Gott kann nicht zugleich der Schöpfer des Guten und des Bösen sein, sonst wäre er nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Wesen [4]). Der Mensch freilich, als ein zusammengesetztes Wesen, hat darum die Möglichkeit gut und böse zugleich zu sein, indem ihn die Vernunft zum Guten anleitet, die Leidenschaft zum Bösen verlockt [4]).

[1]) W., S. 1 u. 1: 93 u. 118. Es ist überaus bezeichnend für den Wandel der Zeiten, daß sich J. D. nicht wie seine Vorgänger von religiösen oder moralischen Impulsen, sondern von rein philosophischen Motiven getrieben fühlt.

[2]) Vgl. oben, S. 11. [3]) W., S. 93 u. 118—119. [4]) Ibid.

Wie ist also der Ursprung des Bösen zu erklären? Die Antwort lautet wie bei den Mutakallimûn (Alfarâbi, Avicenna[1]) und ist platonischen Ursprungs[2]). Das Böse ist überhaupt nichts Positives, sondern etwas Negatives und hat als solches gar keinen Urheber[3]). J. D. ist ganz der Meinung Platos: daß das Reale, das Gute, in den Ideen, das Negative, Böse, in der Materie begründet sei. Gott und Materie sind gleichsam zwei Gegenpole: Mängel und Übel finden sich immer mehr, je weiter ein Ding von Gott entfernt, d. h. mit Materie behaftet ist, weil diese die naturgemäße Entwicklung des Dinges zu hemmen trachtet[4]). Ein „Übel" ist also ein Negatives, ein Mangel, der ein Ding hindert die ihm von Natur zukommende und erreichbare Vollkommenheit wirklich zu erreichen. Wenn somit Spanien keine Elefanten hat, so ist das kein „Übel", da die Erzeugung solcher Tiere nicht zur Natur des Landes gehört; es ist ein indifferens[4]). So ist Finsternis kein positiver Mangel, sondern etwas Negatives, eine Privation des Lichtes. Wenn Tugend und Frömmigkeit Güter der Vernunft sind, so ist ihr Gegenteil nichts Reales, sondern das Fehlen jener. Dazu bedarf es keiner göttlichen Schöpfertat[5]). Der Tor ist deswegen ein Tor, weil seine Vernunft mangelhaft geblieben, nicht weil Gott ihn dumm gemacht hat. Potentiell hat er die Fähigkeit klug zu werden, wie jeder andre Mensch, über Zurücksetzung kann er sich nicht beklagen[6]). Freilich, der Mangel an Klugheit bringt ihm großen Schaden, und insofern hätte er vielleicht doch Grund Gott für diese Benachteiligung verantwortlich zu machen[6])? Darauf ist folgendes zu erwidern. Daß sich das Unvollkommene, das Böse an der Materie findet, liegt an der mangelhaften Mischung der Elemente und der daraus sich ergebenden geringeren Fähigkeit die Emanation des Höheren in sich aufzunehmen[6]). Gedeiht ja auch ein Saatkorn auf verschiedenem Boden verschieden gut. Gott wollte aber gar nicht, daß alles Geschaffene gleich höchst vollkommen, jeder Mensch

[1]) Vgl. oben, S. 11.
[2]) Vgl. Zeller, a. a. O., II[1], S. 602.
[3]) W., S. 93 u. 119. [4]) Ibid.
[5]) W., S. 93 u. 119. [6]) W., S. 94 u. 120.

ein Mose sein solle. Denn dann gäbe es überhaupt im Leben und in der Natur keine Unterschiede mehr, alles litte an „Übereife", Gottes Segensfülle wäre für die Welt zu viel und darum schädlich [1]). So aber zeigt sich grade darin, daß in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Seienden alles auch irgend eine gute Seite hat, die unendliche Güte des Schöpfers. Im Zusammenhang betrachtet, hat eben alles in der Welt irgend einen vernünftigen Zweck, nur übersieht ihn der Mensch leicht, da er sich selten auf den rechten Standpunkt der Beurteilung zu erheben vermag [2]). Dennoch ist es klar, daß die verschiedene Tätigkeit und Lebensweise der Menschen auch ein verschiedenes Maß ihrer geistigen u. s. w. Begabung bedingt. So können Mängel des Individuums für die Gesamtheit heilsam sein, wie Wind, Feuer u. ä. trotz einzelner Schäden, die sie stiften, im allgemeinen unentbehrliche Naturkräfte sind [3]). Daher gibt es auf der Stufenfolge des Moralischen auch einen größten Tiefstand, den der völlig Böse einnimmt; aber auch er kann sich vermittelst des Vorbildes der sittlich Guten und der Lehren der Schrift zur Höhe emporarbeiten; das Böse ist ja kein unentrinnbares Muß für den Menschen, er hat nur die Neigung dazu in sich, ohne daß es eine positive Eigenschaft wäre [4]).

Weiter muß man zwei Arten des Nichtwissens unterscheiden: das eine beruht auf schlechter Kenntnis des Tatsächlichen, das andre liegt an der von Gott a priori gewollten Schranke des Wissens [5]). Wenn Gott uns die Wahl freigestellt hat, so oder anders zu entscheiden, so hat er sich seiner Allwissenheit begeben, indem er unser Tun in unser Belieben stellt und unsre Entscheidung nicht vorwegnimmt [5]). Wäre diese Wahl nicht möglich, dann wäre es umsonst zu leben, zu wirken, zu hoffen, alles Handeln wäre, wenn vorausbestimmt, zwecklos und nichts könnte das einmal über uns verhängte Geschick abwenden [6]). Jedenfalls weiß Gott (nach J. D.) die

[1]) W., S. 94 u. 120. [2]) W., S. 95 u. 121.

[3]) Ibid.

[4]) W., S. 95 u. 122. Vgl. hierzu die ganz ähnliche Lehre des Malebranche: Falckenberg, Gesch. d. neueren Phil., 5. Aufl., S. 130.

[5]) W., S. 95 u. 122. [6]) Ibid. S. 123.

Entscheidung des Menschen nicht im voraus, sondern er hat hier mehrere Möglichkeiten freigelassen. Der Mensch aber steht teils in Gottes Hand, der ihm sein Schicksal abwiegt, teils ist er sein eigner Herr, indem er sich sein Los selber gestaltet.

Mithin lassen sich vier „Schicksalsquellen" aufzeigen[1]: 1. göttliche Fügung; 2. natürliche Folge; 3. zufällige Begebnisse; 4. selbstgewählte Schicksale.

Im religiösen Leben muß es Willensfreiheit geben, weil sonst alle Verheißungen und Mahnungen der Schrift unnütz wären[2]. Die Willensfreiheit ist verschieden groß je nach der sittlichen Artung des Individuums und des Volkes: manche neigen zum Guten, manche zum Bösen u. s. w. Allen aber steht der Weg zum Guten offen, solange das Streben danach nicht erloschen ist[2]. Mit dem Streben wächst auch die Sehnsucht nach Vollkommenheit; der Lasterhafte aber ist selbst schuld an seinem bösen Ende[2].

Die Willensfreiheit ist ein Postulat der Vernunft und wird außerdem durch Schrift und Tradition bezeugt. Einzelne Schriftstellen, die dem zu widersprechen scheinen, müssen richtig umgedeutet werden[3].

J. D.' „Lösung" des Problems befriedigt nicht und bedeutet höchstens im Punkte der psychologischen Vertiefung einen Fortschritt gegenüber der Vergangenheit. Im übrigen wird man der sinnreichen Antwort Bachja's, der die Willensfreiheit als Tatsache unmittelbar gegeben annimmt, aber auch die dem Menschen unfaßbare Allwissenheit Gottes unangetastet läßt, den Vorzug geben[4]. —

Die Bestimmung des Verhältnisses der Religion zu den Einzelwissenschaften ist eigenartig und einem rationalistischen Denker wenig konform. Wer wie J. D. in der Vernunft die höchste Gabe des Menschen erblickt und als Ziel aller Forschung die vernunftgemäße Gotteserkenntnis aufstellt, der braucht darum jede praktisch-fachliche Betätigung

[1]) W., S. 97 u. 124. Man vergleiche dieselbe Einteilung bei Jeh. Halewi, oben S. 55.

[2]) W., S. 97 u. 124—125. [3]) Ibid.

[4]) Vgl. oben, S. 39 f.

des Forschergeistes noch nicht herabzusetzen. J. D. tut es. Rechts- und Heilkunde sind nach ihm gewiß recht nützlich und notwendig für die Menschheit: doch ehe man an dergleichen herangeht, muß man mindestens soviel religiöses Wissen besitzen, um allen Angriffen gegen die Religion begegnen zu können. Wer aber sein Leben ausschließlich mit jenen „weltlichen" Studien verbringt, der gleicht dem „Fadendreher" der Sage, der über dem Spinnen seines Proviantnetzes alle anderen wichtigeren Reisebedürfnisse vernachlässigt [1]). Thora und Philosophie lehren, wenigstens was das Praktische betrifft, dasselbe; also ist das Forschen in der Gotteslehre nicht nur erlaubt, es ist für den Denker wie für den Gläubigen gleichermaßen unentbehrlich.

Nur der schlicht-fromme Mensch, der keine höheren geistigen Interessen kennt, beruhigt sich in seiner Einfalt bei einer zur Gewohnheit gewordenen, an Regeln gebundenen Frömmigkeit [2]). Der denkende und nach Vervollkommnung strebende Mensch hingegen wird mit Eifer in den religiösen Urkunden forschen, von der Überzeugung getragen, daß die Thora selbst nicht „Verwirrung und Blindheit", sondern „klares Denken und Aufrichtigkeit" verlangt [3]). Religion und Spekulation vertragen sich also gut mit einander, und grade die „Besten" haben immer über die tiefsten Probleme mit Erfolg geforscht.

Wenn Religion und Philosophie zu denselben Ergebnissen kommen, wozu ist dann eine Gottesoffenbarung überhaupt nötig? Über diese Frage äußert sich J. D. flüchtiger als man von einem Rationalisten vermuten sollte. Die Thora gibt uns die besten Anweisungen für die Art der Gottesverehrung, die ein Gebot unsrer Vernunft ist; sie hat ferner dem Volke Israel all die Irtümer und Wahnideen anderer Völker erspart; so sind

[1]) W., S. 45 u. 58. מפתל החוטין Man vergleiche mit dieser etwas derben Abkanzelung die gerechte und vornehm gehaltene Würdigung der Philosophie von seiten ihres großen Gegners Jeh. Halewi, oben S. 46 u. 57 f.

[2]) W., S. 4 u. 6.

[3]) W., S. 83 u. 104. J. D. liebt übrigens eine rationale, dabei jedoch oft recht gezwungene Schriftauslegung, vgl. W., S. 88 u. 112 f.

wir vor allem dank der Thora nicht der Astrologie verfallen[1]). Ähnlich ist Jeh. Halewi's Meinung, der in der Beschäftigung mit Astrologie und allerlei Aberglauben das Kennzeichen des „Ungläubigen" sieht; die Thora habe Israel vor solchen Irrtümern bewahrt[2]). Dennoch versteht der Dichterphiloseph die einzigartige Bedeutung der Offenbarung für Israel und die Menschheit ganz anders zu würdigen[3]) wie J. D., bei dem die Thora im Grunde nur negativen Wert besitzt.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß J. D. als Aristoteliker naturgemäß den verschiedenen Klassen der Gebote einen verschiedenen Wert beimißt. Das Fundament der Religion bilden die Glaubenssätze und jene moralischen Gebote, die zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft unumgänglich und darum allgemein anerkannt sind. Die Zeremonieen spielen demgegenüber eine völlig nebensächliche Rolle[4]). Sie haben lediglich erziehlichen Wert, indem sie ein Prüfstein sind, ob wir Gehorsam gegen Gott üben oder nicht[5]). Wir kennen Zweck und Sinn dieser Gebote nicht, aber wir sollen sie halten[6]). „Der Fromme grübelt nicht über die Anordnungen Gottes[7]); denn so unterscheidet sich Unglaube und Glaube". Mit diesem Wort „Glaube" endet das Werk J. D.' —

Ziehen wir das Ergebnis aus dem Gesagten, so werden wir J. D. das Zeugnis eines scharfsinnigen, an kühnen Gedanken reichen Philosophen nicht versagen dürfen. Anderseits ist nicht zu verkennen, daß er niemals zu einer klaren, fest umrissenen Stellungnahme kommt, sondern beständig zwischen Aristoteles

---

[1]) W., S. 99 u. 127. J. D. hat sich freilich selbst von den zu seiner Zeit so beliebten astrologischen Spielereien nicht ganz frei machen können.

[2]) Cassel, Cusari I. 79.

[3]) Vgl. oben, S. 58 f.

[4]) W., S. 102 u. 131. Man beachte, wie hoch Jeh. Halewi die Zeremonieen stellt: er sieht in ihnen im Gegensatz zu J. D. den Kern der jüdischen Religion, vgl. oben, S. 53 f. Allerdings versteht J. D. unter „Zeremonialgesetzen" im allgemeinen nur die Opfer- u. Speisegesetze.

[5]) Ibid.

[6]) Vgl. die ähnlichen Ansichten bei Saadja oben, S. 29 und bei Jeh. Halewi, oben, S. 60.

[7]) W., S. 103 u. 133.

und jüdisch-religiösen Lehren hin und her schwankt: bald ist die Vernunft der Endzweck des Menschenlebens, bald das sittliche Handeln; bald ist Spekulation wichtiger als Moral, bald ein Grübeln über jedes einzelne Gebot der Thora unstatthaft; die Welt ist aus der „Urmaterie" entstanden, diese aber eine Schöpfung Gottes u. s. f. So stehen die schroffen Gegensätze unvermittelt neben einander. Die Erklärung für diese auffällige Erscheinung dürfte in der Natur des Philosophen selbst zu suchen sein: in ihm ringen zwei Weltanschauungen um die Oberherrschaft, ohne daß der einen der endgültige Sieg bliebe. Dieser Kampf läßt sich am besten mit J. D.' eigenen Worten charakterisieren: „Wenn die Thora und die Philosophie mit einander streiten, so geht es uns wie einem, der zwei Herrren hat: der eine derselben ist groß, der andre nicht klein. Einen von beiden kann man nur zufriedenstellen, dadurch daß man über das Wort des andern hinweggeht" [1]). Ein vollständiger Ausgleich zwischen Glauben und Wissen erscheint also J. D. unmöglich. Er selbst schlägt sich jedenfalls in strittigen Fällen beinahe immer auf die Seite des Glaubens.

Die Entscheidung in dem schweren Kampf herbeizuführen blieb einem Größeren vorbehalten: Maimonides.

VI. Moses Maimonides (1135—1204).

M.' philosophisches Hauptwerk, „der Führer der Verirrten", gibt die gelungenste Lösung der schweren Aufgabe, den in jener Zeit fast allein herrschenden, mit neuplatonischen Ideen durchsetzten Aristotelismus mit dem Judentum in Einklang zu bringen, oder — mit Hinblick auf unser Problem —: Glauben und Wissen in Übereinstimmung zu setzen. Damit steht im Zusammenhange eine scharfe Polemik gegen alle diejenigen Lehren jener Philosophie, die mit der Religion unvereinbar erscheinen, und auch hierin zeigt der ungemein vielseitige Mann eine im jüdischen Mittelalter unerreichte Klarheit und Tiefe [2]).

[1]) W., S. 82 u. 104.

[2]) Über M. vgl. Graetz, Gesch. d. J., VI, S. 310 ff. — Den arabischen Text des Morch mit französischer Übersetzung ediert: S. Munk,

Bevor ich mich aber auf den Gegenstand selbst näher einlasse, will ich kurz darlegen, worin die werbende Kraft des Aristotelismus lag und in welchen Hauptpunkten er sich mit religiösen Vorstellungen in Widerspruch befand [1]).

Die aristotelische Philosophie zeigt insofern ein religiöses Gepräge, als sie der Metaphysik eine so wichtige Stelle zuweist. Methaphysik aber ist für Aristoteles die Wissenschaft vom Sein und seinen letzten Gründen, die sie auf eine Einheit, auf Gott, zurückzuführen sucht. Dieser Gott ist reine Wirklichkeit, absolut, rein geistig, ein persönliches, über der Welt stehendes Wesen, erhaben über alle Veränderung, das Gute schlechthin. Dementsprechend ist auch die Weltauffassung des Aristoteles religiös gefärbt. Von den vier Prinzipien alles Seienden wird der Zweck als letztes und höchstes angesehen. Stoff, Form und bewegende Ursache sind in Natur wie in Kunst dem zu verwirklichenden Zweck untergeordnet. Diese teleologische Anschauung hat begreiflicherweise bei den Bekennern der positiven Religionen begeisterten Widerhall gefunden, und der größte Philosophengegner des jüdischen Mittelalters, Jeh. Halewi, hat sich in diesem Punkte dem Aristoteles nicht widersetzt [2]). — Das Verhältnis Gottes zur Welt wird so gedacht, daß Gott als für sich seiend außerhalb der Welt, aber zugleich als ihr Leiter in ihr sei und sie völlig durchdringe. Auch die Lehre von der Fortdauer der Seele

---

le guide des égarés, t. I — III, Paris 1856, 61, 66. — Eine deutsche Übersetzung liefern: Fürstenthal, T. 1, 1838; Stern T. 2; Scheyer, T. 3. — Vgl. ferner: Kaufmann, Attributenlehre, S. 363 ff. — Weitere Literatur s. oben, S. 14 f. — Ich zitiere nach der hebräischen Übersetzung des Alcharisi, ed. Scheyer, London 1851. — Übrigens beschränke ich mich in vorliegender Abhandlung auf die Darstellung des Moreh, indem ich mir dabei bewußt bin, daß dieselbe in manchen Einzelheiten durch andre kleinere Schriften M.' ergänzt wird, so vor allem durch die „Einleitung zum Traktat Abot“ und die Hilchot Jessode Hathora.

[1]) Vgl. dazu Schmiedl: Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869, S. 259 ff.

[2]) Vgl. Cusari, V. 14, oben, S. 57: die Form der Dinge, somit auch ihr Zweck, gehe auf Gott zurück.

nach dem Tode findet die arabisch-jüdische Philosopie in dem Stagiriten.

Wenn alles dies die Vorliebe des Mittelalters für den großen Griechen erklärlich macht, so ist es dennoch höchst merkwürdig, daß man sich über die tiefe Kluft, die trotz alledem aristotelische Philosophie und religiöse Lehre von einander scheidet, fast allenthalben leichten Mutes hinwegzusetzen getraute. Aus der Reihe der klar zutage liegenden Gegensätze seien nur die unser Problem berührenden angeführt.

Nach Aristoteles ist Gott zugleich Denken, Denkendes und Gedachtes, d. h. er denkt nur sich selbst: wie kann er da gleichzeitig der „erste Beweger" sein? Wie kann er da überhaupt in irgend ein Verhältnis zur Welt und zum einzelnen Menschen treten? Wie können diesem unbewegten, unfaßlichen Etwas die höchsten sittlichen Eigenschaften zugesprochen werden? Ferner ist die Lehre, daß nur der philosophisch Gebildete zur wahren Gotteserkenntnis gelangen könne, religiös unhaltbar. Die Meinung, daß die Gestirne das Vollendetste im Weltenorganismus seien, widerspricht der Anschauung der Bibel. Und ist die Philosophie, das reine Denken, wirklich die höchste Aufgabe des Menschen? Verträgt sich Aristoteles' ethisches Prinzip von der „goldenen Mittelstraße" mit der erhabenen Forderung der Schrift: „Vollkommen sollst du sein mit dem Herrn, deinem Gotte"? [1])

Während das Mittelalter über diese und andere Fragen leicht genug hinweggeht, bekämpft es mit Vorliebe zwei Schwächen des Aristotelismus: seine Lehre von der Vorsehung, die sich nur auf die Gattung, nicht aufs Individuum erstrecke, und die von der Schöpfung, die nicht in der Zeit sei [2]). —

Wir wenden uns nun zu Maimonides und beginnen mit seiner Stellung zum Glauben. Wie definiert M. den Glauben? „Glauben" heißt nicht: etwas Einstudiertes herunterzusagen, ohne sich etwas dabei zu denken, sondern Glauben heißt: sich etwas klar im Geiste vorstellen und überzeugt sein,

[1]) 5. Mose, 18, 13.

[2]) Vgl. oben Ibn Daud's Polemik, S. 70 ff.

daß die Wirklichkeit sich mit dieser Vorstellung decke[1]). Der Glaube setzt also eine klare Erkenntnis des zu Glaubenden voraus und ist selber eine Art Wissen[2]). Er ist nur dann wahr, wenn es unmöglich ist sich das Gegenteil davon vorzustellen. Daraus folgt, daß man sich über die obersten Prinzipien des Glaubens, über Gott und sein Wesen, möglichste Klarheit verschaffen muß[3]), und es erhebt sich die Frage, inwieweit dies möglich sei. M. verwirft die platonischen und aristotelischen Hypothesen über das Wesen Gottes[4]), da sie unbewiesen und unbefriedigend seien[5]). Die Absicht derer, die Gottes Wesen erfassen zu können wähnen, muß ergebnislos bleiben, das ist die scheinbar unlogische, in Wahrheit wohl begründete Ansicht des Glaubens, der von der Unvergleichlichkeit Gottes überzeugt ist und darum auf eine Erkenntnis seines Wesens endgültig verzichtet[6]). Kaufmann hat die kulturgeschichtliche Bedeutung der großen Tat des M., seiner Lehre von den negativen Attributen und seiner Zerstörung des abergläubischen Anthropomorphismus, treffend nachgewiesen[7]). Je mehr wir von den Attributen Gottes negieren, und die Möglichkeit dazu ist natürlich unbegrenzt, desto mehr reinigen wir den Gottesbegriff von Irrtümern und Schlacken. Das fortgesetzte Negieren kann nie ein indirektes Ponieren werden, weil die [in Gott zweifellos vorhandenen] positiven Eigenschaften sich unserer Erkenntnis entziehen. Dabei ist aber der Ausdruck: Gott ist unerkennbar, nur relativ zu nehmen; denn daß Gott ist, wissen wir, nur was er ist, bleibt uns verborgen. Mit andern Worten[8]): Gottes Existenz und Einzigkeit sind nach M. sehr wohl vernunftmäßig einzusehen, wenn man nur mit dem Begriff „einzig“ [= „unvergleichlich“] nichts Positives verbindet.

---

[1]) Moreh, I. 49. S. 47.
[2]) Vgl. die ganz ähnliche Auffassung Saadja's, oben S. 18.
[3]) Moreh, ibid.
[4]) Vgl. oben, S. 79 f.
[5]) M., I. S. 50. 48. [6]) M., III. 21. S. 31 f.
[7]) Attributenlehre, 428 ff.
[8]) II. 34. S. 54.

M.' Meinung läßt sich in das Paradoxon zusammenfassen: Gott erkennen heißt: einsehen, daß er positiv nicht zu erkennen ist [1]).

Das Streben nach Gotteserkenntnis im angegebenen Sinne ist für den Menschen die heiligste Aufgabe, wichtiger als alle äußere Frömmigkeit. Wer nur fastet und betet, ohne nach Erkenntnis zu streben, ist Gott nach M. nicht wohlgefällig [2]). Wenn nun die hl. Schrift Gott scheinbar menschliche Attribute beilegt, so tut sie das nur, um allgemein verständlich zu sein und den Menschen eine Vorstellung von dem erhabenen Wirken des Herrn zu verschaffen. Der „Denker" erkennt hinter all jenen Anthropomorphismen, Gleichnissen, Bildern ff. leicht den tiefer liegenden Sinn [3]). Aus der Erkenntnis von der unvergleichlichen Größe des Ewigen erwächst dann jenes felsenfeste Vertrauen, jene unbegrenzte Liebe zu Gott, die einem Hiob über alles Erdenelend hinweghalf [4]).

Der Glaube an die Unerkennbarkeit Gottes ist der wichtigste, aber nicht der einzige Grundsatz der Religion. Beinahe denselben Wert — auch das ist bezeichnend für seine Anschauungsweise — mißt M. dem Glauben an die Weltschöpfung bei [5]). Aber nur der Glaube an einen Anfang, nicht auch an ein Ende der Welt wird als religiös verbindlich hingestellt [6]): ja nach M. kann man sogar, gestützt auf zahlreiche Stellen der Schrift, sehr wohl eine Ewigkeit der Welt a parte post annehmen [7]). Die Welt als Ganzes unterliegt nicht wie die Einzelerscheinungen in ihr den unabänderlichen Naturgesetzen: sie ist lediglich vom Willen Gottes abhängig, kann somit zerstört werden, aber auch erhalten bleiben. Das Problem bietet nicht mehr und nicht weniger Schwierigkeiten als das von der Unsterblichkeit „auserwählter" Menschen, deren Seelen geschaffen sind und doch nicht aufhören sollen zu existieren [8]).

---

[1]) I. 58. S. 60 oben.
[2]) I. 53. S. 53 f.
[3]) I. 32, S. 32. I. 45. S. 42.
[4]) III. 23, S. 37.
[5]) II. 13, S. 19.
[6]) II. 27, S. 40.
[7]) Ibid. II. 28, S. 40 f.
[8]) Ibid.

Im einzelnen unterscheidet M. drei Schöpfungstheorien[1]). Nach der biblischen Lehre ist die Welt (und mit ihr auch Zeit und Bewegung) entstanden, ein Werk des ewigen Gottes, eine Schöpfung aus nichts[2]).

Im vollen Gegensatz dazu steht die Ansicht der Philosophenschulen, und zwar nimmt Plato eine ewige Urmaterie an, die mit der Gottheit als ihrer Ursache unlöslich verknüpft ist. Eine Schöpfung aus nichts wird geleugnet[3]). Ähnliches lehrt Aristoteles und seine Schule. Sie behauptet die Ewigkeit des Universums: Materie, Himmel, Zeit, Bewegung und alles in der sublunarischen Sphäre Existierende beharrt so, wie es ist; alles steht unter einem unabänderlichen Gesetze und kann, weil durch Gottes Willen existierend, ebensowenig sich ändern wie Gott selbst, d. h. die Welt ist sowohl a parte ante als a parte post ewig (nur die Formen wechseln hienieden).

Auf welcher Seite ist nun die Wahrheit oder wenigstens die Wahrscheinlichkeit zu suchen?[4]). Aristoteles und die Aristoteliker bringen für ihre Theorie nicht weniger als sieben „Beweise", indem sie dabei teils von der Welt teils von der Gottheit ausgehen[5]). M. zeigt, daß diese „Beweise" anfechtbar sind, und entnimmt daraus indirekt, daß zum mindesten die Möglichkeit der Schöpfung aus nichts gerettet sei[6]). M.' Polemik verläuft etwa folgendermaßen[7]). Aristoteles behauptet, daß es in der Welt, wie sie heute aussieht, ein absolutes Werden und Vergehen nicht geben könne; das ist richtig, meint M. Daraus will nun aber Aristoteles etwas über Ewigkeit oder Geschaffensein der Naturgesetze selbst folgern; das ist verkehrt. Der „Urstoff", der alles Seiende

---

[1]) Alles Einschlägige findet sich II, 13—25.

[2]) II. 14, S. 20.

[3]) Ibid. Diese Lehre ist freilich nicht bei Plato zu finden.

[4]) Platos Lehre, die in maimonidischer Gestalt in der Tat unlogisch ist, wird nicht erst ausdrücklich widerlegt.

[5]) II. 15, S. 22 f.

[6]) II. 16, S. 25.

[7]) II. 18, S. 26 f.

erzeugt hat und in den alles ausläuft, kann doch selbst aus dem Nichts entstanden sein und muß nicht von Ewigkeit her existieren.

Oder: die Aristoteliker behaupten: wie Gottes Weisheit, d. h. sein Wesen ewig sei, so sei es auch die Welt als sein höchst vollkommenes Werk. Diese Folgerung ist unberechtigt. Über Gottes Wesen können wir nichts Positives aussagen, also auch nicht ergründen, ob und zu welchem Zweck er eine zeitliche Schöpfung habe entstehen lassen. —

Die Möglichkeit der Weltschöpfung wird nunmehr noch gesteigert durch Argumente, die gegen die Ewigkeit der Welt sprechen [1]). Wäre die Welt ewig, so müßte alles naturgesetzlich erklärt werden können. Aristoteles hat das in der Tat durchzuführen versucht, aber nur was die sublunarische Welt anlangt, mit Erfolg. Seine Sphärentheorie ist von der Astronomie als unhaltbar abgelehnt worden [2]).

Auch die Annahme, daß untrennbar vom Schöpfer auch die Schöpfung gesetzt werden müsse, somit beide gleich ewig seien, ist nicht stichhaltig. Denn die Schöpfung (oder sonstige Entstehung) des Alls durch göttliche Ursache ist nicht mit dem notwendigen Hervorgang einer Wirkung aus einer bestimmten Ursache zu vergleichen: Gott will, aber darum existiert die Welt nicht notwendig wie er selbst, sondern kann sehr wohl ein Werk seiner göttlichen Bestimmung sein [3]). — Endlich lehrt die Erkenntnis, daß die Himmelsbewegungen nicht den für die sublunarische Welt geltenden Gesetzen folgen, daß es richtiger ist, an deren Stelle eine frei schaffende, intelligente Ursache zu setzen, und so kommen wir zur Annahme einer Schöpfung [4]).

Das Ergebnis ist, daß die biblische Lehre durch die philosophischen Theoreme nicht erschüttert worden ist und nicht erschüttert werden kann. Darum muß man an ihr unbedingt festhalten; sie bildet, obzwar selbst rationell nicht faßbar [5]),

---

[1]) II. 20, S. 29 f.
[2]) II. 21, S. 33.
[3]) II. 22, S. 34.
[4]) II. 23, S. 35.
[5]) II. 18, S. 27.

eine der Grundlagen der Religion [1]). Sie leugnen, hätte zur Folge, daß der Glaube an das Eingreifen einer übernatürlichen Macht in die Geschicke der Welt überhaupt ins Wanken geriete. Umgekehrt ist mit dem Glauben an die Schöpfung jedem Zweifel über Art und Grund der Gottesoffenbarung von vornherein vorgebeugt; denn auch diese kann nur aus dem unergründlichen Willen der göttlichen Weisheit hergeleitet werden. Aristoteles' Ansicht von der Ewigkeit der Welt beipflichten heißt: „die Grundlagen der Gotteslehre einreißen, alle Wunder Lügen strafen und alle in der Thora begründete Furcht und Hoffnung aufgeben" [2]). Eine solche Hoffnung bildet auch der Unsterblichkeitsglaube. Da ihm eschatologische Betrachtungen zuwider sind, hält sich M. mit dieser Frage nicht lange auf. Er schließt sich ganz der Meinung Ibn Daud's an [3]); die individuelle Unsterblichkeit kann auch er nicht halten. M. teilt die menschlichen Güter nach Aristoteles' Vorbild in vier Klassen: 1. äußere Güter des Lebens, 2. Vorzüge des Leibes, 3. sittliche Tugenden, 4. Vollkommenheit des Denkens (identisch mit: Einsicht ins Göttliche). Nur letztere sichert dem Menschen Unsterblichkeit [4]).

Somit hätten wir als wichtigste Grundsätze des Glaubens: Gott, Schöpfung, Unsterblichkeit. Von der Prophetie wird in anderem Zusammenhange zu reden sein.

M.' Lehre vom Erkennen ist kurz folgende. Die menschliche Erkenntnis setzt sich zusammen aus Vernunftschlüssen, Wahrnehmungen und solchen Vorgängen, die wegen ihrer Selbstverständlichkeit nicht bewiesen zu werden brauchen [5]). Erkenntnis ist die höchste Aufgabe des Menschen, wie die höchste Stufe menschlicher Vollkommenheit intellektueller

---

[1]) Man beachte, daß M. doch auch noch in anderer als in der oben angegebenen Weise „glaubt".

[2]) II. 26, S. 39 f.

[3]) Vgl. oben, S. 68 f.

[4]) III. 27, S. 42.

[5]) I. 50, S. 48. Zur letzten Art gehört z. B. die Tatsache der Bewegung.

Art ist: sie liegt in der Einsicht in die metaphysischen Wahrheiten, in dem Streben der Vernunft, frei von allem Irdischen das Walten Gottes in der Welt zu erforschen[1]). Jede Kunstfertigkeit, alle Weisheit, alle fest wurzelnde Tugend ist nach M. eine „geistige Eigenschaft“[2]). Zweck der „echten Philosophie“ aber ist es, für die tradierten Wahrheiten der Schrift vernunftmäßige Beweise zu erbringen[3]). — Für den größten Denker des jüdischen Mittelalters sind also die Worte der Schrift ein noli me tangere, die Wahrheit schlechthin, der er sich „voraussetzungslos“ nicht zu nahen vermag[4]). Hier stehen wir am Zentralpunkt der maimonidischen und damit der jüdischen Religionsphilosophie überhaupt.

Auf demselben Standpunkt stehen, wie sich neuerdings[5]) immer deutlicher herausstellt, in bewußter Anlehnung an M. die christlichen Scholastiker. —

Nunmehr soll das Verhältnis von Wissen und Glauben das ja bereits mehrfach gestreift werden mußte, an einigen weiteren Einzelfragen beleuchtet werden. Wir wenden uns da zunächst zu M.' Auffassung von Willensfreiheit und Vorsehung[6]).

Das Vergängliche an den Dingen liegt in der Materie, das Ewige in der Form. So sind die Dinge als Einzelwesen

---

[1]) III. 54, S. 90.; III. 51, S. 84.

[2]) Diese ganz sokratische Lehre findet sich I. 51, S. 50.

[3]) III. 54, S. 89.

[4]) Freudenthal sagt in seiner Skizze: „Zur Beurteilung der Scholastik“ (Archiv f. Gesch. d. Phil. III, S. 22 f.) sehr treffend: „Trotz aller wunderbar gegensätzlichen Strömungen des Mittelalters .... ist die Vernunft nie gleichberechtigt der Religion. Über das Verhältnis von Glauben und Wissen streitet man, aber mit dem Wissen das Glauben zu durchleuchten oder gar zu kritisieren wagt man nie“. — Das gilt mit einer gewissen Einschränkung auch vom jüdischen Mittelalter.

[5]) Besonders M. Joël u. Guttmann haben hierüber scharfsinnige Untersuchungen angestellt.

[6]) Vgl. hierzu Morch, III. 8—22.

vergänglich, als genera aber ewig[1]). Auch der Mensch ist mit Materie behaftet, darum sündhaft und sterblich. Er kann aber über die Materie bis zu einem gewissen Grade Herr werden, und es ist falsch, wenn er für seine Fehler und Unvollkommenheiten Gott verantwortlich machen will. Denn diese sind nichts Wirkliches, Positives, daher auch nicht das Werk eines Schöpfers[2]). Von Gott stammt nur Positives, Gutes, Vollkommenes; das Böse hat seinen Grund in der mangelhaften Aufnahmefähigkeit der Materie gegenüber dem Guten[3]). Somit läge freilich indirekt die Wurzel des Bösen doch in Gott als dem Schöpfer der Materie. M. leugnet jedoch, daß Gott jenen Mangel an Aufnahmefähigkeit in sie hineingelegt habe.

Weiter werden drei Klassen von Übeln unterschieden[4]): solche, die aus der Zusammensetzung von Materie und Form mit Notwendigkeit entspringen; solche, welche die Menschen sich gegenseitig zufügen; solche, die wir uns selber bereiten. Die erste Klasse folgt aus unsrer natürlichen Organisation, die beiden anderen aus unsrem Mangel an Klugheit. Alle sind also negativer Art, ein positives Übel gibt es nicht.

Warum gibt es aber überhaupt das Böse in der Welt[5])? Mit dieser Frage kommen wir auf den Zweck der ganzen Schöpfung, und diesen können wir nach M. nicht ergründen, ja nicht einmal den Zweck der Einzeldinge; so ist uns auch die Bestimmung des Menschen ein Rätsel. Sollte Gott den Menschen wirklich nur geschaffen haben, um — sich von ihm verehren zu lassen? Oder sollte die ganze Welt nur um unsretwillen dasein[6])?

So wenig wie diese Fragen ist es uns jemals möglich den

---

[1]) III. 9, S. 12.

[2]) Vgl. oben die ganz entsprechende Ansicht Ibn Daud's S. 73 f. mit Mor., III. 10, S. 13.

[3]) III. 10—11, S. 13—14. [4]) III. 12, S. 15.

[5]) Ibid. S. 16.

[6]) Dieses Aufgeben des anthropozentrischen Standpunktes ist eine im Mittelalter einzig dastehende Großtat.

Sinn des Bösen zu enträtseln, wenn auch die Philosophie darin anderer Meinung ist [1]).

Noch einen anderen Irrtum begeht die letztere. Sie behauptet: da die Menschen scheinbar ganz vom Zufall abhängig sind, Gott aber doch allmächtig und allgütig ist, so sehen wir uns zu der Annahme genötigt, daß Gott das Schicksal des Individuums nicht kenne und daher auch nicht lenke [2]). Diese Meinung ist nach M., abgesehen von dem groben Eingriff in Gottes Allmacht, recht kurzsichtig. Denn sie berücksichtigt immer nur den einzelnen Fall, das grade vorliegende Übel, nicht aber das Ganze des Menschenlebens, und vergißt so, daß manches als Übel erscheint, was, im großen Zusammenhang betrachtet, diesen Charakter sofort einbüßen würde [3]) [4]).

Unter Beiseitelassung weiterer Einzelheiten sei noch besonders betont, daß M. sowohl den Fatalismus als auch den astrologischeu Aberglauben aufs schlagendste widerlegt [5]).

Da unsere Vernunft mit Bibel und Tradition in Anerkennung der Willensfreiheit einig ist — M. sieht übrigens in der Reue mit psychologischem Scharfblick auch ein Argument für die Willensfreiheit — so bleibt nur noch die Frage, wie sie sich mit Gottes Allwissenheit vertrage. Daß das der Fall ist, ist ganz klar; nur wie die Sache zu denken sei, ist und bleibt unerklärlich trotz aller Philosophie [5]), da einmal Gottes Wesen und somit auch sein Wissen für uns unerkennbar bleibt. Hier kehrt das Gleichnis vom geblendeten Auge aus Bachja wieder [6]), mit dem sich M. in dieser Frage überhaupt sehr nahe berührt. — Jedenfalls liegt in dem Verzicht auf eine Lösung des Problems eine Großtat M.' Es ist fraglos, daß, wer das

---

[1]) III. 12, S. 16.

[2]) III. 16, S. 22.

[3]) Auch diese treffende Bemerkung findet sich schon bei Ibn Daud, vgl. oben, S. 74. An diesem Argument scheitert übrigens jeder Pessimismus, auch der Schopenhauers.

[4]) III. 16, S. 22. [5]) III. 27, S. 42.

[6]) Vgl. oben, S. 34.

Problem überhaupt als solches anerkennt, mit M. die Unmöglichkeit seiner Lösung zugeben muß[1]).

M. zählt dann fünf verschiedene Theorien über die göttliche Vorsehung auf[2]). Epikur schreibt alles Geschehen in der Welt dem Zufall zu — eine schon von Aristoteles widerlegte Ansicht. Aristoteles läßt die Vorsehung nur in beschränktem Maße auf die sublunarische Welt sich erstrecken, „Vorsehung" bedeutet nach ihm: die Erhaltung der Eigenart jedes Einzelwesens[2]). Da aber letztere vergänglich sind und nur die Gattungen Bestand haben, so gibt es eine Vorsehung auch nur für die Gattungen. Allenfalls kann man die Kräfte, die das Individuum zur Erlangung des Nützlichen und Abwehr des Schädlichen betätigt, auf göttlichen Ursprung zurückführen. Im übrigen aber ist das Fallen des Steins oder der Tod vieler Menschen im Meere nicht das Werk der göttlichen Vorsehung.

Nach einer dritten Auffassung [die der Aschariten] gilt nur der Fatalismus: der Mensch ist unfrei, alles wird von Gott bestimmt, alles muß so geschehen, wie es sein unabänderlicher Wille ist, Vernunft ist hierbei nicht wahrzunehmen; Gott befiehlt uns, weil er uns befehlen will.

Demgegenüber stellen die Mutazilûn des Menschen Freiheit unvermittelt neben die Allmacht und Allweisheit Gottes und führen unter Ausschaltung aller Naturgesetze alles direkt auf Gottes Weisheit zurück, der immer das Beste eintreffen läßt.

Endlich M.' Ansicht, die sich naturgemäß an die biblisch-talmudische anlehnt. Der Mensch ist frei, Gott aber ist gerecht, das Gute ist also als Lohn, das Böse als Strafe von Gott anzusehen. Zufall gibt es nicht, sondern das Geschick des Menschen richtet sich lediglich nach seinem Tun und seinen Verdiensten. Kein Übel ist unverschuldet, ein „Verhängnis" Gottes.

---

[1]) Man denkt bei der Betrachtung dieser großartigen „negativen" Leistungen M.' unwillkürlich an Kant's kritischen Geist.

[2]) III. 17, S. 23 f.

Im einzelnen hat M. über das Walten der Vorsehung eine bestimmte Anschauung, obgleich er konsequenter Weise hier (wie oben beim Wissen Gottes) die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis einräumen müßte. Daß er es nicht tut, verrät seine Abhängigkeit von Aristoteles. Er läßt die Vorsehung in der sublunarischen Welt nur auf das Individuum menschlicher Gattung sich erstrecken, da nur der Mensch der ihm anhaftenden Materie Herr werden und sich kraft seines Geistes die Unsterblichkeit erringen kann [1]). Der Grad, nach welchem der Mensch sich der Vorsehung zu erfreuen hat, wird demgemäß nach der Verschiedenheit der intellektuellen und sittlichen Tüchtigkeit der Menschen abgestuft sein [2]). Wie sich nun diese göttliche Vorsehung mit der Willensfreiheit in Zusammenklang bringen lasse, sagt M. nicht, vielleicht deshalb, weil er „Vorsehung" nur im Sinne von „Fürsorge" (nicht von „Vorherbestimmung") faßt. Fest steht für ihn sowohl die Allmacht Gottes als die Willensfreiheit des Menschen, wenn er auch bei diesem schweren Problem zu keinem voll befriedigenden Ergebnis zu gelangen vermag. Dieser Umstand hat ihn wohl auch veranlaßt, in seinen bekannten dreizehn Glaubensartikeln, die er in seinem Mischna-Kommentar aufführt [3]), das Postulat der Willensfreiheit (und ebenso das der Weltschöpfung) mit Stillschweigen zu übergehen. —

Wir untersuchen nunmehr M.' Stellung zur Frage nach der Notwendigkeit einer Gottesoffenbarung. Darauf lautet eine mehr allgemein gehaltene Antwort M.' so. Das ganze Gesetz, alle Ge- und Verbote, Verheißungen, Verkündigungen, Erzählungen ff. bezwecken nur eins: „Ehrfurcht vor dem Schöpfer" zu wecken und rege zu erhalten [4]). An anderer Stelle wird der Nachdruck speziell auf die ethisch-soziale Seite des Gesetzes gelegt: es soll die menschliche Ordnung und Gesittung auf-

[1]) III. 18, S. 28. [2]) III. 19, S. 29.

[3]) Sie sind in den traditionellen jüdischen Gebetbüchern im Anhang zum täglichen Morgengebet abgedruckt.

[4]) III. 24, S. 38.

recht erhalten und das einheitliche Band für alle nach Charakter, Erziehung u. s. w. noch so verschieden gearteten Individuen bilden [1]). Es sorgt gleichermaßen für Leib und Seele, verbreitet die richtige Vorstellung von Gott und will den Menschen weise und gut machen. Die Sorge um das bürgerlich-materielle Leben geht der zeitlichen Reihenfolge nach, die Sorge für das geistige Wohl dem Range nach voran [2]).

Alle Gesetze lassen sich einteilen in solche, deren Grund ohne weiteres einleuchtet [3]), und solche, deren Grund uns nicht sicher bekannt ist [4]). Gesetze aber grade deswegen für göttlich halten, weil wir ihre Gründe und Absichten nicht kennen, ist das Zeichen von „Schwachsinnigen“ [5]). Der Unterschied zwischen den Glaubens- und Sittenlehren einerseits und dem Zeremonialgesetz andererseits, das nur als Mittel zum Zweck und darum als untergeordnet angesehen wird, betont M., wie auch schon Ibn Daud [6]), mehrfach sehr stark [7]).

Bei alledem vermißt man einen zwingenden Grund für die Notwendigkeit der Offenbarung. Denn da jene Glaubens- und Sittenlehren im Sinne M.' zweifellos rationellen Ursprungs und das Ergebnis philosophischer Spekulation sind oder sein

---

[1]) II. 40, S. 60. Erschöpfend sind diese Antworten natürlich nicht: sie beweisen nicht, daß eine Gottesoffenbarung unbedingt notwendig ist.

[2]) III. 27, S. 42. Die Absicht des Gottesgesetzes prägt sich nach M. am klarsten in den Worten aus: 1. אֱמוּנוֹת Glaubenslehren, 2. מִדּוֹת Tugenden, 3. מַעֲשִׂים הַיְשָׁרִים sittliches Leben. (Vgl. III. 31, S. 48).

[3]) מִשְׁפָּטִים

[4]) חֻקִּים M. scheidet sehr fein zwischen dem großen, allgemeinen Zweck des ganzen Gebotes und dem speziellen seiner einzelnen Bestimmungen. Im letzteren Fall läßt sich naturgemäß nicht immer ein rationeller Grund angeben, was ja aber auch bei profanen Gesetzen weder möglich noch erforderlich ist. (Vgl. oben, S. 30 u. 60).

[5]) חֻלּוּשֵׁי הַדַּעַת (III. 31, S. 48). Vgl. hierzu die entgegengesetzte Meinung Jehuda Halewi's, (oben S. 54), der im übernatürlichen Ursprung des Zeremonialgesetzes das Kriterium für dessen Göttlichkeit erblickt.

[6]) Vgl. oben, S. 77.

[7]) Z. B. III. 31 u. 32, S. 48 ff.

können [1]), wie will er noch die absolute Notwendigkeit einer Gottesoffenbarung beweisen? Allein er ist von der unvergleichlichen Erhabenheit und ewigen Bedeutung der Gotteslehre so tief durchdrungen, daß er deren Notwendigkeit nachzuweisen für überflüssig hält. Wird jemand darüber grübeln, warum die Sonne scheinen müsse?

Ist somit das „Wozu" bei der Offenbarung eine im Grunde müßige Frage, so bleibt noch das „Wie" der Offenbarung zu erörtern. Wir kommen damit auf M.' Anschauung von der Prophetie. Auch hier gilt es zunächst den richtigen Standpunkt gegenüber der in den aristotelischen Schulen herrschenden Ansicht zu finden [2]). Diese geht dahin, daß alles reine Denken, auch das prophetische, vermittelst des νοῦς ποιητικός [3]) aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt werde. Prophetie ist die vollendete Ausbildung der geistigen, sittlichen und Phantasiekräfte des Menschen. Wem solche Vervollkommnung aufs beste gelungen ist, der muß ein Prophet werden. Somit gehört zur Prophetie nur die Entwicklung einer in der Menschennatur wurzelnden Anlage [4]).

M. erklärt dieser Meinung zustimmen zu können, abgesehen von einem allerdings sehr wichtigen Punkt. Unter Berufung auf die Bibel legt er dar, daß selbst die beste „Vorbereitung" noch nicht genüge, um den Menschen zum Propheten zu machen. Dazu ist vielmehr eine besondere Erwählung durch Gottes Gnade unerläßlich, die sich selbstverständlich nie einen Ungeeigneten suchen wird [5]). Die Offenbarung am Sinai erging zuerst allein an Mose und durch dessen Vermittelung ans Volk Israel [6]). Nur die zwei ersten Gebote, die vom menschlichen Denken hätten von selbst gefunden werden können, nur sie ergingen

---

[1]) Vgl. oben: Gottes Existenz und Einzigkeit, sowie alle Weisheit und Tugend, S. 81 u. 86.

[2]) II. 32—48.

[3]) Im neuplatonischen Sinne.

[4]) II. 33, S. 52. [5]) Ibid.

[6]) II. 39, S. 59.

unmittelbar an ganz Israel [1]). Unter „Prophetie“ versteht demnach M. den Einfluß Gottes auf die Erkenntnis und Einbildungskraft des Menschen vermittelst des νοῦς ποιητικός. Vorbedingungen dazu sind 1. eine angeborene starke Phantasie, 2. eine ausbildungsfähige Erkenntniskraft, 3. sittliche Lauterkeit [2]).

Ein Analogon und gleichzeitig eine Vorstufe der Prophetie ist jenes Spiel zwischen Denken und Phantasie, wie es im Traume vor sich geht. Der wahre Traum ist sozusagen eine nicht reif gewordene Prophetie, deren charakteristisches Merkmal die Vision im wachen Zustand ist [3]). Dem Philosophen fehlt gewöhnlich nur eins zum Propheten: die Phantasie ist bei ihm nicht gehörig ausgebildet, sondern von der Denkkraft überwuchert worden. Umgekehrt entsteht durch einseitige Pflege der Phantasie ein kombinations- und erfindungsreicher Staatsmann, oder aber ein Träumer und falscher Prophet [4]).

Das prophetische „Gesicht“ besteht in einem unbestimmten Angstgefühl, dem dann die Einwirkung des νοῦς ποιητικός auf Geist und Phantasie folgt [5]). Solchen „Gesichten“ entspricht niemals ein äußerer Gegenstand. So ist jede Engelserscheinung als ein Vorgang in der Seele des Propheten aufzufassen [6]). So erklären sich auch die Verschiedenheiten, die uns bei einem und demselben Propheten und beim Vergleiche verschiedener auffallen: sie hängen von der mannigfach wechselnden, von äußeren Eindrücken abhängigen Stärke der Phantasie ab [7]). M. erklärt mit bewundernswertem Freimut alle prophetischen Visionen, Allegorieen, Gleichnisse u. s. f. für Gebilde der Phantasie und sieht in den von den Propheten als Tatsachen geschilderten Vorgängen echt psychologisch nur innere Erlebnisse, nicht reale Ereignisse. Mose's Prophetie macht hier eine Ausnahme [8]). Er erhält seine Lehre ohne

---

[1]) II. 33, S. 52. [2]) II. 36, S. 55.

[3]) II. 37, S. 56—57. Des genaueren vgl. hierzu die ganz ähnliche Anschauung Ibn Daud's, oben S. 66 f.

[4]) II. 37, S. 56 f. [5]) II. 41, S. 61.

[6]) II. 46, S. 65 f. [7]) Ibid.

[8]) Ibid., S. 67.

Eingreifen der Phantasie, ohne Vermittelung des „tätigen Verstandes“, direkt von Gott und tut sie, ganz wie er sie empfangen, dem Volke Israel kund. Mose allein redet als wahrer Sendbote des Herrn in Seinem Namen, er verkündet lauterste Wahrheit, und alle späteren Propheten sind nur berufen, für die Erhaltung und Festigung der Lehre Mosis zu wirken. —

Das Zeitalter der Aufklärung hat hier wie in manchem anderen Punkte unbewußt maimonidische Gedanken aufgegriffen und fortgebildet. —

Mit diesen kurzen Darlegungen muß ich mich begnügen. Ich verzichte auch auf eine kritische Beurteilung des hervorragenden Mannes, dessen philosophischer Bedeutung ich in dem Rahmen meines Themas natürlich nicht einmal annähernd gerecht zu werden vermag. Im allgemeinen dürfte jedoch noch heute das Urteil von Graetz zu recht bestehen, der einerseits die anregende und belebende Wirkung der maimonidischen Ideen treffend beleuchtet, anderseits aber auch die Schwächen des Systems klar erkennt[1]). Letztere zeigen sich vornehmlich darin, daß M. hierin von Jeh. Halewi übertroffen[2]) — den Wert der Offenbarung nicht voll erfaßt, daß sein Ideal des Vollkommenen und Frommen nur sehr wenigen erreichbar und im übrigen unjüdischen Charakters ist, daß seine Theorie von Unsterblichkeit und Vorsehung das Herz kalt läßt, kurz, daß der unerschöpfliche religiöse Gehalt des Judentums in seinem System zu kurz kommt. Dazu kommt, daß der Versuch, Glauben und Wissen auszugleichen, trotz mancher glänzenden Einzelheit im ganzen doch als verfehlt zu bezeichnen ist, weil eben dieser Versuch selbst dem Größten nicht vollauf gelingen kann.

So liegt die bleibende Bedeutung des Moreh anderswo und zwar darin, daß er „anregend, gedankenerzeugend“ gewirkt hat. In dieser Beziehung steht wohl in erster Reihe jene oben erwähnte Läuterung des Gottesbegriffs. Mit Hinblick darauf schreibt Kaufmann die treffenden Worte[1]);

[1]) Gesch. d. J., VI, S. 376 ff.

[2]) Vgl. oben, S. 57 f.

„Wie Kant vergeblich alle Metaphysik für unmöglich erklärt hat und gleichsam ihm zum Trotze das deutsche Denken mit einer Art von Leidenschaft in die von ihm als unerreichbar nachgewiesene übersinnliche Wolkenregion sich vorgewagt hat, so schwingt die Religionsphilosophie des jüdischen Mittelalters mit ungestümer Flugkraft anfangs über die Gleichgewichtslage hinaus, zu der Maimuni mit kräftigem Ruck sie gezwungen, bis dann besonnene Denker sie allgemach dahin zurückführen, wo sie durch ihn sich befunden". —

[1]) Attributenlehre, S. 483 f.

A. Favorke, vorm. Eduard Trewendt's Buchdruckerei, Breslau

Lebenslauf.

Curt Tirschtigel, jüdischen Glaubens, Sohn des Kaufmanns David Tirschtigel und seiner Ehefrau Friederike geb. Matzdorff, ist am 31. Januar 1878 zu Breslau geboren. Er besuchte daselbst erst das Kgl. Friedrichs-Gymnasium, zuletzt das Gymnasium zu St. Elisabet und verließ diese Anstalt Michaeli 1898 mit dem Zeugnis der Reife. Er studierte dann an der Universität Breslau Philosophie und orientalische Philologie und gleichzeitig am jüdisch-theologischen Seminar Theologie. Im Winter-Semester 1904/5 setzte er seine Universitätsstudien in Erlangen fort.

Während seiner Studienzeit hörte er die Vorlesungen der Herren Professoren und Dozenten: *DDr. Baeumker, Baumgartner, Brockelmann, Caro, Ebbinghaus, Falckenberg, Freudenthal, Haack, Hensel, Jacob, Kaufmann, Koch, Muther, Römer, Stern, Zimmern; Brann, Horovitz, Lewy.*

Der Verfasser stattet hiermit allen seinen hochverehrten Lehrern, besonders Herrn Seminardozenten *Dr. Horovitz*, der ihm die Anregung zu vorliegender Arbeit gegeben und ihn mehrfach mit sachkundigem Rate unterstützt hat, seinen herzlichsten Dank ab.